

RELIGION UND POLITIK

Das Magazin

Forschungen und Forschende
aus dem Exzellenzcluster
„Religion und Politik“ der
Westfälischen Wilhelms-
Universität Münster (WWU)

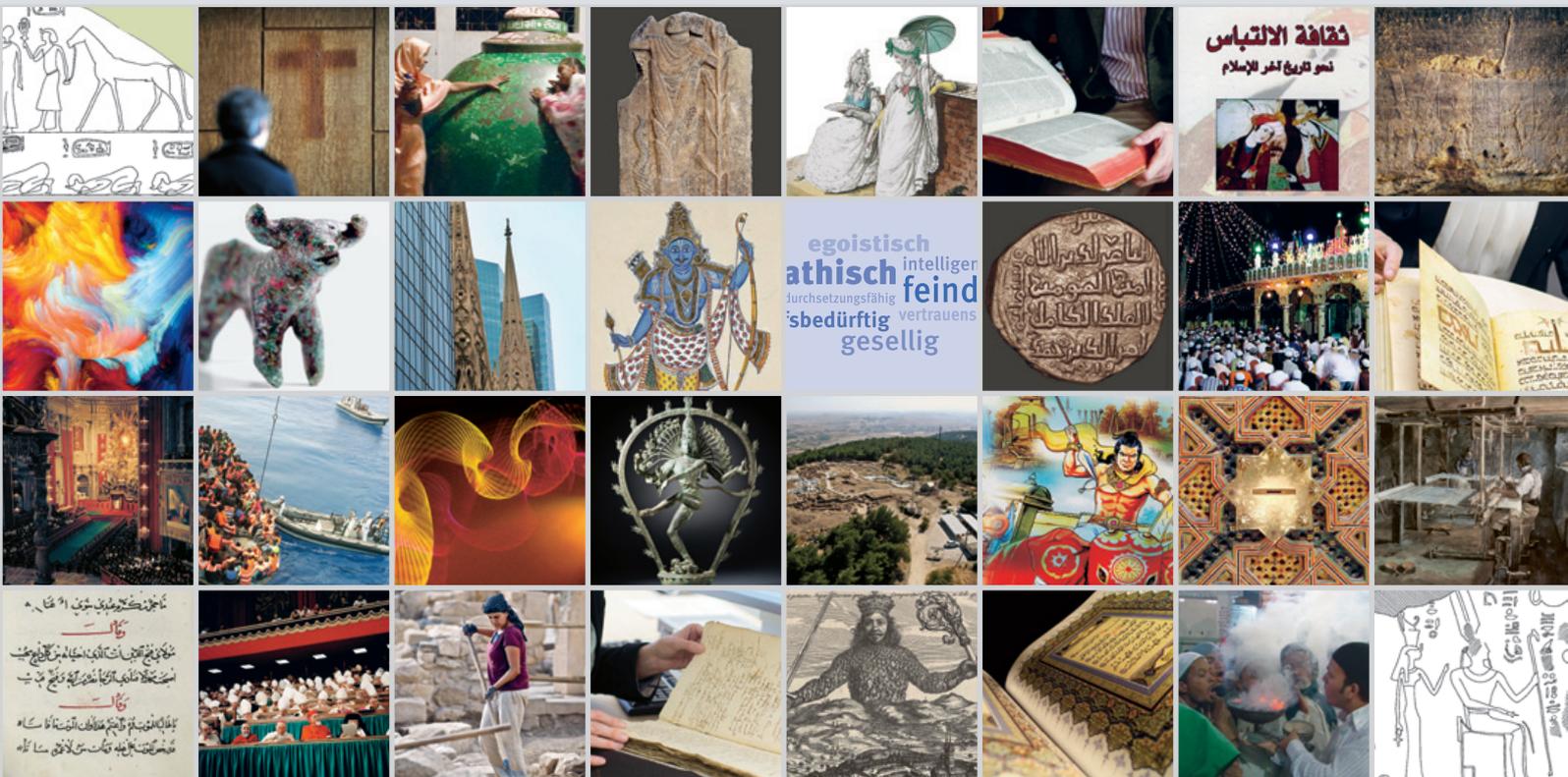




Abb. (Titel und Umschlag innen): Details von Abbildungen aus „Religion und Politik. Das Magazin“.

In die politischen und gesellschaftlichen Konflikte der Geschichte und Gegenwart ist Religion auf vielfältige Weise involviert. Für Gesellschaften der Vormoderne ist das offensichtlich. In ihnen diente Religion der ideologischen Rechtfertigung politischer Herrschaft, war sie Ursache für kriegerische Auseinandersetzungen, aber auch Quelle der Stiftung von Friedensschlüssen. Das Erstaunliche, mit dem viele nicht gerechnet haben, besteht in ihrer politischen Virulenz auch in der Gegenwart. Ob man an den weltweiten Einsatz christlicher Gruppierungen für den Klimaschutz, an den fremdenfeindlichen Nationalismus der Russisch-Orthodoxen Kirche, an den Glauben amerikanischer evangelikaler Gruppen an die freiheitliche Mission der USA in der Welt oder auch an die im Namen Allahs fast täglich ausgeübten Terrorakte in der ganzen Welt denkt – Religion ist ein politischer Faktor ersten Ranges.

Doch worauf beruht der politische Einfluss religiöser Gemeinschaften und Akteure eigentlich? Auf welche Weise beeinflusst Religion gesellschaftlichen und politischen Wandel, welche externen Bedingungen begünstigen ihre Mobilisierungsfähigkeit, welche schränken sie ein? Indem der Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU) sich in seiner zukünftigen Arbeit auf diese Frage konzentriert, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die aktive Rolle von Religion in den politischen Auseinandersetzungen in Geschichte und Gegenwart. Dabei kann er auf Forschungen aufbauen, die sich bereits in den vergangenen zehn Jahren dem wechselvollen Verhältnis von Religion und Politik und anderen gesellschaftlichen Bereichen wie Recht, Wirtschaft, Medien oder Kunst gewidmet haben.

„Religion und Politik. Das Magazin“ gibt anhand vielfältiger Beispiele einen Einblick in das Abenteuer des wissenschaftlichen Erkennens, dem sich die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des Exzellenzclusters Tag

für Tag aussetzen. In Interviews, Essays, Berichten und Porträts beschreiben sie, wie aus kleinteiligen und zuweilen unscheinbaren Anfängen größere Erkenntnisse erwachsen und wie sie mit Kolleginnen und Kollegen aus anderen Disziplinen zusammenarbeiten. Das Spektrum der reich illustrierten Beiträge reicht von den religiös-politischen Ambitionen „schwarzer Pharaonen“ im Alten Ägypten bis zu den politischen Strategien von Religionen heute, von Jenseits-Bildern in Judentum und Christentum bis zur Ambiguitätstoleranz des Islams, von der Rolle von Musik im Hinduismus bis zur Beziehung des Buddhismus zur Gewalt. Der Exzellenzcluster besteht aus 200 Forschenden aus 20 Fächern der Geistes- und Sozialwissenschaften. Langfristige Untersuchungen von der Antike bis zur Gegenwart und kulturübergreifende Vergleiche von Asien bis Europa und darüber hinaus, wie sie der Exzellenzcluster anstellt, lassen sich nur in interdisziplinärer Kooperation bewältigen.

Ohne Kreativität kommt wissenschaftliche Arbeit nicht aus. „Religion und Politik. Das Magazin“ porträtiert daher auch einzelne Forscher-Persönlichkeiten des Exzellenzclusters. Der wichtigste Ausweis der Forschungstätigkeit des Wissenschaftlers besteht freilich in seinen Veröffentlichungen. Einen Hinweis auf diese und einen Anreiz zum Weiterlesen bieten nicht zuletzt die im Magazin versammelten Beiträge über zentrale Bücher aus dem Exzellenzcluster. Definitionen von Schlüsselbegriffen wie Religion, Fundamentalismus, Ritual oder Religionspolitik erleichtern das Verständnis. Aber auch wissenschaftlich begründete Positionierungen etwa zur Beschneidungs- und Migrationsdebatte fehlen nicht.

Wir sind überzeugt: Eine historisch geschärfte und interdisziplinär geöffnete Wissenschaft vermag analytische Distanz zu den uns bewegenden Gegenwartskonflikten aufzubauen und gesellschaftlich relevantes Reflexionswissen bereitzustellen.

Detlef Pollack

Sprecher des Exzellenzclusters
„Religion und Politik“

Barbara Stollberg-Rilinger

Sprecherin des Exzellenzclusters
„Religion und Politik“

Viola van Melis

Leiterin Wissenschaftskommunikation des
Exzellenzclusters „Religion und Politik“

INHALT



IM GESPRÄCH

- 6** „Das ist der Reiz eines interdisziplinären Verbundes“
Interview mit den Sprechern, Religionssoziologe Detlef Pollack und Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger
- 9** Über den Fächerrand schauen | Forschungen des Philosophen Michael Quante

RELIGION UND POLITIK IN DER ANTIKEN WELT

- 10** Wie Pharaonen ihre Macht durch Religion absicherten
Beitrag der Ägyptologin Angelika Lohwasser
- 13** Vom Lokal- zum Reichskult. Eine vorderasiatische Religion globalisiert sich | Beitrag des Althistorikers Engelbert Winter
- 16** Judäische Königsideologie und Alter Orient
Forschungen der evangelischen Theologin Reettakaisa Sofia Salo
- 16** Die außenpolitische Kraft der Eide | Forschungen des Althistorikers Sebastian Scharff

RELIGION UND WIRTSCHAFT

- 17** Wie Religion die industrielle Revolution verzögerte
Beitrag des Wirtschaftshistorikers Ulrich Pfister
- 19** Islamic Banking | Interview mit dem Rechtswissenschaftler Matthias Casper

RELIGION UND GEWALT

- 20** Mit der Bibel in den Kampf | Beitrag des Alttestamentlers Johannes Schnocks
- 22** Gewalt oder Liebe – Was will der Islam? | Beitrag des islamischen Theologen Mouhanad Khorchide
- 23** Was ist ... Fundamentalismus? | Beitrag des Religionssoziologen Detlef Pollack
- 24** Die katholische Kirche und Gewalt | Forschungen der Historikerin Silke Hensel und des Kirchenhistorikers Hubert Wolf
- 25** Hinduismus und Buddhismus nicht so friedfertig wie angenommen | Forschungen des Religionswissenschaftlers Perry Schmidt-Leukel

IM PORTRÄT

- 26** „Wie wichtig die Religion im Recht ist, hätte ich so nie gefragt“ | Rechtswissenschaftler Nils Jansen

ZUR MIGRATIONSDEBATTE

- 28** Was würde Kant zur Flüchtlingskrise sagen? | Beitrag des Philosophen Matthias Hoesch
- 29** Sozialethische Prüfsteine zur Migrationspolitik
Forschungen der katholischen Theologin Marianne Heimbach-Steins
- 30** Von Westindien nach Südafrika | Forschungen der Ethnologin Julia Koch
- 31** Wenn Geflüchtete und Deutsche sich erstmals sehen
Interview mit dem Psychologen Mitja Back

RELIGION UND GESCHLECHT

- 32** Die Erschaffung der Geschlechter | Beitrag der Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger
- 35** Wann ist ein Gott ein Mann? | Beitrag des Historikers Daniel Gerster
- 36** Kriegsschauplatz Frau | Forschungen der Historikerin Iris Fleßenkämper
- 37** Das koranische Frauenbild nicht den Populisten überlassen | Beitrag der Islamwissenschaftlerin Dina El Omari

MEDIALITÄT: RELIGION IM BILD

- 38** Kaum Jenseitiges in der jüdischen Kunst | Beitrag der Judaistin Katrin Kogman-Appel
- 42** Einbruch der Transzendenz in die irdische Welt | Beitrag der Philologin Christel Meier-Staubach
- 45** Was ist ... Religion? | Beitrag des Religionssoziologen Detlef Pollack

IM PORTRÄT

- 46** „Ich will die jüdische Kultur in ihrem ganzen Reichtum zeigen“ | Judaistin Katrin Kogman-Appel



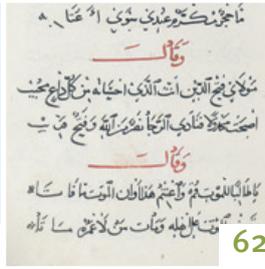
48



51



54



62



76

MEDIALITÄT: RELIGION IN KLANG UND STIMME

- 48 Stimmen aus dem Jenseits** | Forschungen der Germanistin Martina Wagner-Egelhaaf
- 50 Musik als Schlüssel zum Weltganzen** | Forschungen der Religionswissenschaftlerin Annette Wilke

RELIGIONSFREIHEIT

- 51 „Erneuerung von den Kirchenrändern her“**
Forschungen der Sozialethiker Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler
- 52 Mehr als ein Katholizismus** | Beitrag des Kirchenhistorikers Hubert Wolf

RELIGION IN DER MODERNE

- 54 Wiederkehr der Götter oder Rückgang des Religiösen?**
Forschungen der Religionssoziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta
- 58 „Ein christliches Deutschland gibt es nicht mehr“**
Forschungen des Zeithistorikers Thomas Großbölting
- 59 Religion und Klimapolitik** | Beitrag der Politikwissenschaftlerin Katharina Glaab
- 60 „Religionspolitik nicht länger vernachlässigen“**
Forschungen des Politikwissenschaftlers Ulrich Willems
- 61 Was ist ... Religionspolitik?** | Beitrag des Politikwissenschaftlers Ulrich Willems
- 61 Politischer Einfluss der Kirchen** | Forschungen der katholischen Theologin Judith Könnemann und der Politikwissenschaftlerin Christiane Frantz

IM PORTRÄT

- 62 „Ich erreiche gerade junge Muslime im In- und Ausland“** | Islamwissenschaftler Thomas Bauer

RELIGION UND RECHT

- 65 Der irdische Gott** | Interview mit dem Philosophen Ludwig Siep
- 66 Traditions Krisen** | Forschungen des Rechtsphilosophen Thomas Gutmann
- 67 Religion vor Gericht** | Forschungen der Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter
- 67 Optimierte Gene** | Forschungen der Rechtswissenschaftlerin Lioba Welling

ZUR BESCHNEIDUNGSDEBATTE

- 68 Streit um die Heiligkeit der Vorhaut** | Beitrag des Strafrechtswissenschaftlers Bijan Fateh-Moghadam
- 69 Eingriff am eigenen Körper – ein kulturhistorischer Blick** | Beitrag des katholischen Theologen und Historikers Thomas Lentes
- 71 Konflikt zwischen Säkularen und Religiösen?**
Interview mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack
- 71 Politikversagen** | Forschungen des Politikwissenschaftlers Ulrich Willems
- 71 Was ist ... ein Ritual?** | Beitrag der Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger

IM PORTRÄT

- 72 „Die Lage der Frühnezeit-Frauen stellte ich mir finsterer vor“** | Historikerin Iris Fleßenkämper

RELIGION UND GESUNDHEIT

- 74 Kontaktaufnahme mit den Toten** | Beitrag des Historikers Klaus Große Kracht
- 76 Geisterheilungen und Psychiatrie in Indien**
Forschungen der Ethnologin Helene Basu

KLISCHEES WIDERLEGEN

- 78 Lustvolle Ambiguität** | Forschungen des Arabisten Thomas Bauer
- 79 Was ist ... Ambiguitätstoleranz?** | Beitrag des Arabisten Thomas Bauer
- 81 Bewegte Debatten** | Forschungen der Historikerin Sita Steckel
- 82 „Selig die Verfolger“** | Forschungen des Historikers Gerd Althoff
- 82 Ein Fest der Zivilreligion** | Forschungen der Historikerin Heike Bungert
- 83 „Keine Pop-Religion“** | Forschungen des Religionswissenschaftlers Perry Schmidt-Leukel
- 84 Politisierende Pastoren** | Beitrag des evangelischen Theologen Arnulf von Scheliha
- 85 Fern und doch so nah** | Forschungen des Religionswissenschaftlers und Theologen Perry Schmidt-Leukel
- 86 Impressum, Abbildungsverzeichnis und Kontakt**

„Das ist der Reiz eines interdisziplinären Verbundes“



Als die Westfälische Wilhelms-Universität Münster 2007 den Exzellenzcluster „Religion und Politik“ einwarb, entstand bald ein in Größe und Vielfalt bundesweit einzigartiger Standort für interdisziplinäre Religionsforschung. Die rund 200 Mitglieder aus 20 Fächern und 14 Nationen arbeiten kultur- und epochenübergreifend, historisch und gegenwartsbezogen, bekenntnisneutral und bekenntnisgebunden. Wie die interdisziplinäre Zusammenarbeit gelingen kann und welche Hürden zuweilen zu nehmen sind, schildern die Sprecher, Religionssoziologe DETLEF POLLACK und Historikerin BARBARA STOLLBERG-RILINGER, im Interview. Sie berichten auch, warum die Mitglieder des Exzellenzclusters seit Jahren ihre Expertise, über die Grundlagenforschung hinaus, engagiert in Politik, Medien und Gesellschaft vermitteln.

Frau Professorin Stollberg-Rilinger, Herr Professor Pollack, als Historikerin und als Soziologe repräsentieren Sie zwei wichtige, aber auch sehr verschiedene Disziplinen im Verbund des Exzellenzclusters „Religion und Politik“. Wie sehr bestimmt das Ihre Sprecher-Rolle in der Innen- und Außenkommunikation?

Detlef Pollack: Das hängt von der Perspektive ab. Innerhalb des Verbundes geht es uns zunächst einmal darum, den Eigenwert der Arbeit des Exzellenzclusters ganz vom wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn her zu entwickeln.

Barbara Stollberg-Rilinger: Die Vermittlung unserer Erkenntnisse nach außen ist natürlich auch wichtig – wir

haben die Wissenschaftskommunikation im Exzellenzcluster sogar institutionell mit einem Zentrum verankert. Die Debatte über Religion und Politik hat seit 2007, damals weithin unbeachtet, an Fahrt aufgenommen.

Wer oder was ist außen?

Detlef Pollack: Die Politik, die breite Öffentlichkeit, die Medien. Ihnen gegenüber verfolgen wir ein doppeltes Ziel. Wir sehen ein großes öffentliches Interesse am Themenfeld „Religion und Politik“ und einen eminenten Beratungsbedarf in Politik und Gesellschaft. Aber wir sagen: Wissenschaft „bringt“ der Gesellschaft am meisten, wenn man sie in Ruhe arbeiten lässt. Funktionale Arbeitsaufträge – „jetzt macht doch mal!“ – mögen zu neuen Antworten auf alte Fragen führen. Noch wichtiger ist es, in der Grundlagenforschung auf neue Fragen zu kommen.

Das klingt, als wollten Sie sich mit gepflegten Worten die Öffentlichkeit vom Hals halten.

Barbara Stollberg-Rilinger: Überhaupt nicht. Als politisch denkende Zeitgenossen und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind auch





Historikerin Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger

wir selbstverständlich von den Fragen und Themen beeinflusst, die die Gesellschaft bewegen. Aber wir stellen sie nicht deshalb, weil uns jemand darauf angesetzt hätte, sondern weil sie sich aus den Zusammenhängen unserer Arbeit ergeben.

Und Ihr „Zentrum für Wissenschaftskommunikation“ ist der Transmissionsriemen?

Barbara Stollberg-Rilinger: Die Vermittlung von Forschungsergebnissen ist die naheliegendste Aufgabe in der Arbeit des Zentrums; wir haben es vor zehn Jahren als Modellprojekt gegründet, weil hier Nachholbedarf in den Geisteswissenschaften bestand. Genauso bedeutsam ist es, uns selbst als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler für die Eigenlogik der Medien zu sensibilisieren.

Detlef Pollack: Das Beharren auf wissenschaftlicher Autonomie impliziert die Akzeptanz der Autonomie anderer Bereiche. Im Exzellenzcluster haben wir gelernt: Keine Flucht in Medienschelte zum vermeintlichen Selbstschutz! So sage ich aus voller Überzeugung: Was ich nicht verständlich ausdrücken kann, das verdient es auch nicht, weitertransportiert zu werden.

Das gilt doch sicher auch für den Austausch zwischen mehr als 20 geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern, in denen über die Epochen von der vorchristlichen Antike bis zur Gegenwart geforscht wird. Wie halten Sie beide als Sprecher des Exzellenzclusters es denn nun im interdisziplinären Innenverhältnis?

Barbara Stollberg-Rilinger: Oh, da pflegen wir durchaus lustvoll den Disput, gerade weil wir im Kern unterschiedliche Forschungsansätze verfolgen – und damit genau das repräsentieren, was den Reiz eines interdisziplinären Verbunds ausmacht. Wir haben alle unsere Lieblingsmethoden. Es gibt deutliche Unterschiede im Herangehen zwischen den quantitativ-empirisch und den qualitativ-hermeneutisch arbeitenden Wissenschaften oder zwischen den empirischen und normativen Disziplinen – also zum Beispiel den Historikern einerseits, den Juristen und Theologen andererseits.

Detlef Pollack: Im interdisziplinären Verband ist man herausgefordert, ganz grundsätzlich zu sagen, was man da eigentlich tut, und miteinander auszuhandeln, wie weit man gemeinsam gehen kann.

Barbara Stollberg-Rilinger: Als Historikerin habe ich zum Beispiel mit Detlef Pollacks Zahlen, den Ergebnissen von repräsentativen Umfragen, eigentlich nichts am Hut. Auch hinter den scheinbar objektiven Zahlen steckt meines Erachtens immer schon eine Interpretation.

Detlef Pollack: Ich halte dagegen und sage, alle qualitative Forschung hat auch ein quantitatives, messbares Fundament.

Barbara Stollberg-Rilinger: Natürlich ist es nicht gleichgültig, ob ein bestimmtes Phänomen in einer Gesellschaft nur singular auftritt oder massenhaft. Soweit stimme ich zu. Aber es kommt eben ganz auf die Fragestellung an. Nehmen wir als Beispiel die Herrschaft der Täufer in Münster 1534/1535. Als historisches Phänomen ist diese Errichtung eines „Gottesreichs auf Erden“ ein gänzlich einmaliger Fall – aber dennoch für den Historiker außerordentlich interessant und aufschlussreich, gerade wegen der einzigartigen Verbindung von politischem Denken, Endzeit-Glauben und Gewaltbereitschaft.

Detlef Pollack: Aber der Erfolg der Täufer hing davon ab, dass religiöse Vorstellungen in der Mehrheit der Bürgerschaft von Münster breite Akzeptanz besaßen. Nur einer solchen Gesellschaft konnten die Täufer ihren Begriff vom Gottesreich plausibel machen.

Barbara Stollberg-Rilinger: Warum die Leute das plausibel gefunden haben – das lässt sich doch nicht durch Zählen herausfinden.



Detlef Pollack: Am allerbesten wäre es, es ließe sich zählen – aber gewichten lässt es sich in jedem Fall. Und deswegen bleibe ich dabei: Auch wer qualitativ arbeitet, kommt ohne Zahlen nicht aus. Letztlich müssen auch die, die historisch-hermeneutisch arbeiten, immer Gewichtungen vornehmen.

Gibt es aus der bisherigen Arbeit etwas, das unbedingt in eine „Hall of Fame“ des Exzellenzclusters gehörte?

Barbara Stollberg-Rilinger: Von der öffentlichen Wirkung her gesehen, würde ich exemplarisch die Beiträge des Arabisten Thomas Bauer zur Ambiguitätstoleranz nennen, zur Fähigkeit oder Unfähigkeit einer Gesellschaft, Mehrdeutigkeit auszuhalten. Seine von der islamischen Kultur ausgehende Forschung hat einen neuen Schlüssel zum Verständnis vieler Gesellschaften geliefert, auch für die des christlichen Europa in der frühen Neuzeit, als sich die Konfessionen zunehmend voneinander abgrenzten. Erst unter politischem Druck wurden die Gläubigen zur religiösen Vereindeutigung gezwungen. Sie sollten sich in konfessionelle Schubladen einordnen lassen – was nie ganz gelungen ist. Der Zwang zur Eindeutigkeit produzierte Heuchelei.

Detlef Pollack: Ich sage freimütig, dass ich aus der Zusammenarbeit am Exzellenzcluster unglaublich viel gelernt habe. Zum Beispiel war mir vorher nicht klar, wie sehr sich das Christentum in seinem Anspruch auf Welt- und Wirklichkeitsgestaltung doch von anderen Religionen unterscheidet. Dabei kann ich gut an den Begriff der Ambiguitätstoleranz anknüpfen. Das Christentum ist nämlich in weiten Teilen nicht ambiguitätstolerant. Es fordert Entscheidung. Im Zeitalter der Reformation etwa wurden christliche Missionare in alle Teile der Welt entsandt und verlangten religiöse Entscheidungen in Kulturen, die damit gänzlich unvertraut waren. Unversehens mussten sich die Menschen, die in diesen Kulturen zu Christen geworden waren, zu Konzepten verhalten, die vorher für sie gleichgültig oder unbestimmt waren – zum Beispiel zu der Frage, ob Christus im Abendmahl leibhaftig präsent sei

oder nicht. Durch diesen Zwang zur Entscheidung kam eine Radikalität auf, die unsere Welt bis heute bestimmt. Das waren Momente des Lernens, von denen aus ich die Hypothese entwickelt habe, dass die Moderne, wie wir sie kennen, vielleicht überhaupt erst aus scharfen Reaktionen auf den weltumspannenden Überlegenheitsanspruch des Christentums entstanden ist. Darauf wäre ich nie gekommen ohne die gemeinsame Arbeit am Exzellenzcluster.

Droht in einem solchen Mammut-Unternehmen mit 200 Forscherinnen und Forschern nicht der wissenschaftliche Nachwuchs unter die Räder zu kommen?

Detlef Pollack: Im Gegenteil! Die Professorinnen und Professoren im Exzellenzcluster verhindern nicht die offene und freie Diskussion, sondern sind oft Impulsgeber. Ich erlebe Diskussionen häufig als weniger dicht, wenn die Professoren fehlen. Sie dürfen Debatten mit Promovenden und Habilitanden nicht dominieren – und ich muss zugeben, auch das gibt es mitunter. Aber von der Mischung profitiert nach meiner Überzeugung insbesondere der wissenschaftliche Nachwuchs. Deshalb ist der Exzellenzcluster ein ideales Biotop.

Barbara Stollberg-Rilinger: Mitunter verhält es sich aber auch umgekehrt. Nicht selten sind es ja die Jüngeren, die die neuen, originellen Ideen haben! Wir müssen aber auch ehrlich mit dem wissenschaftlichen Nachwuchs umgehen: Nicht alle Promovenden können und wollen an der Universität bleiben. Dafür fehlen Geld und Stellen – der Wissenschaftsbetrieb ist dafür zu klein. Trotzdem sollten viele in den Geisteswissenschaften promovieren, weil ihre Fertigkeiten ja auch andernorts gebraucht werden. Und ich würde sagen, was wir an Expertise im Exzellenzcluster aufzubieten haben, das kommt auch dort an, wo unsere Absolventen anschließend Karriere machen – viele sind mittlerweile in Politik und Medien, Kultur und Bildung tätig.

Und wie geht es nun nach Ihrer Vorstellung mit der Arbeit im Exzellenzcluster weiter?

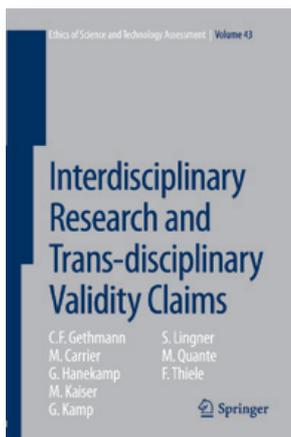
Detlef Pollack: Wir arbeiten seit mittlerweile zehn Jahren eng zusammen. Wir haben uns stark vernetzt und verdichten die Zusammenarbeit. In Zukunft wollen wir uns stärker den dynamischen Potenzen von Religion in der Gesellschaft widmen. Wir fragen nach der Rolle von Religion als Antriebskraft politischen und sozialen Wandels und rücken die religionspezifische Dynamik von Tradition und Innovation in den Vordergrund.

Barbara Stollberg-Rilinger: Die leitende Forschungsfrage wird sein: Welches Potenzial zu gesellschaftlicher Veränderung entfaltet eigentlich die Religion selbst? Das ist ja hochaktuell und lange nicht genug erforscht. In struktureller Hinsicht ist ein wichtiges Ziel, den Exzellenzcluster noch stärker zu öffnen und in der Universität zu verankern.

Detlef Pollack: Durch die interdisziplinäre epochen- und kulturübergreifende Untersuchung des Wandels im Verhältnis von Religion und Politik wollen wir einen substanziellen Beitrag zur internationalen Religionsforschung leisten. Um die Größe und Vielfalt der Forschungsaktivitäten und den internationalen Austausch zu sichern, hat die Universität nachhaltige Strukturen geschaffen, neue Professuren und Centren. Hinzukommen wird ein „Campus der Religionen“, der alte und neue Forschungsstrukturen räumlich zusammenführt – und die interdisziplinäre Kooperation genauso stärkt wie die interreligiöse Verständigung.

Das Gespräch führte Joachim Frank, Chefkorrespondent der DuMont Mediengruppe und Fachjournalist für Kirchen und Religionen.

Über den Fächerrand schauen



Mit mehr als 20 Fächern der Geistes- und Sozialwissenschaften hat der Exzellenzcluster „Religion und Politik“ einen hohen Grad an Interdisziplinarität erreicht, um zentrale Zukunftsfragen zu erforschen. „Unsere Gesellschaften stehen vor grundlegenden politischen, sozialen und ethischen Herausforderungen“, sagt der Philosoph

Michael Quante. „Auf solche komplexen Fragen kann kein Fach mehr alleine antworten. Die Disziplinen sollten gemeinsam darum ringen.“ Die Interdisziplinarität sei zu einem entscheidenden Bestandteil moderner Wissenschaft geworden. „Exzellenzcluster haben hier in Deutschland sicher eine Vorreiterrolle.“

Der wissenschaftliche Austausch über die Fächergrenzen hinweg stellt allerdings keine leichte Aufgabe dar, wie der Philosoph unterstreicht, der mit acht Autoren eine Grundlagenstudie zur Interdisziplinarität erarbeitet hat. „Wenn unterschiedlichste Fachsprachen und Methoden aufeinandertreffen, erfordert dies umso mehr Kompetenz im eigenen Fach“, so Quante. „Jeder Forschende ist gefragt, die eigene Disziplin überzeugend zu erklären und

mit klarem methodischem Selbstverständnis zu vertreten.“ Bedeutsam sei auch der Respekt für die jeweils andere Disziplin. Das erweise sich tagtäglich im Austausch der Arbeits- und Projektgruppen des Exzellenzclusters, in denen die Forscherinnen und Forscher aus rund 80 Einzelprojekten übergreifende Fragestellungen im Spannungsfeld von Religion und Politik behandeln und theoretische Grundlagenreflexion betreiben.

„Interdisziplinäre Zusammenarbeit wirft somit immer wieder neue Fragen auf“, sagt der Wissenschaftler. „Die Herausforderungen, die sich ergeben, betreffen letztlich auch das institutionelle Design, in dem solche Forschung längerfristig organisiert werden kann, die Karriereplanung des wissenschaftlichen Nachwuchses und die Art, wie wissenschaftliche Ergebnisse publiziert werden. Hier stehen wir noch vor vielen Neuerungen.“

Carl Friedrich Gethmann et al.: Interdisciplinary Research and Trans-disciplinary Validity Claims, Heidelberg u. a.: Springer 2015.



Michael Quante ist Professor für Praktische Philosophie und Prorektor für Internationales und Transfer der WWU sowie Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, michael.quante@uni-muenster.de

Wie Pharaonen ihre Macht durch Religion absicherten

Religion und Politik – ein Spannungsverhältnis, das nicht erst mit den großen monotheistischen Religionen entstand. Schon im alten Ägypten waren die Sphären eng miteinander verflochten. Die Ägyptologin ANGELIKA LOHWASSER untersucht Ägyptens südliche Nachbarn im heutigen Sudan, die als „schwarze Pharaonen“ im 8. und 7. Jahrhundert vor Christus gut 60 Jahre lang auch Ägypten beherrschten. Sie stellt im folgenden Beitrag fest: Das sakrale Königtum der Nubier eignete sich die ägyptische Religion eigens zur Durchsetzung seiner politischen Herrschaft an.

Jede Herrschaft bedarf einer Begründung – so auch die des ägyptischen Pharaos. Dies betrifft sowohl die realpolitische Machtübernahme und deren Erhalt als auch das sakrale Heilsversprechen. Beide Ebenen der Leitung – in konkreter politischer wie auch übernatürlicher Ebene – müssen initiiert und legitimiert werden. Ziel war die Absicherung des Pharaos, als rechtmäßiger König anerkannt zu werden, der die ihm zugedachten Aufgaben erfolgreich vollziehen kann.

Beide nubischen Herrscher vermochten durch Verweis auf die Religion ihre Herrschaft über Ägypten durchzusetzen.

Das Forschungsprojekt „Religiöse Legitimation im alten Ägypten“ des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ nimmt die Legitimationsstrategien zweier Könige des ersten Jahrtausends vor Christus in den Fokus, die beide aus Nubien stammen. Pi(ankh)y ist der Herrscher, der vom Süden kommend Ägypten zwischen 730 und 725 vor Christus erobert hat. Dieser Feldzug ist im längsten zusammenhängenden Text, der uns aus dem alten Ägypten überliefert ist, minutiös geschildert: auf der sogenannten

Triumphstele (Abb. 1). Etwa ein halbes Jahrhundert später beherrschte König Taharqo ein riesiges Reich, das Nubien, Ägypten und Teile der Levante vereinte. Seine Regierungszeit ist die Blütephase dieser nubischen Dynastie, bis die Assyrer nach mehreren Kriegen die nubischen Herrscher wiederum verdrängten.

In beiden Fällen sehen wir Herrscher, die nicht aus Ägypten kamen, sich aber als ägyptische Pharaonen legitimieren mussten – mittels unterschiedlicher Strategien, von denen eine hier exemplarisch vorgestellt sei.

Der Text der Triumphstele handelt von einem Eroberungszug, bei dem eine Reihe von ägyptischen Städten eingenommen wurde. Höhepunkt ist aber der Besuch Pi(ankh)y im zentralen Heiligtum des Sonnengottes in dem alten heiligen Ort Heliopolis. Dort vollzieht der König die nur ihm vorbehaltenen Riten, um schließlich zum Pharao erhoben zu werden. Zugleich ist diese Schilderung auf einer übernatürlichen Ebene zu verstehen, auf der Pi(ankh)y in einen Mythos eingebunden wird. Dieser „Mythos vom Sonnenauge“ erzählt vom wutentbrannten Auge des Sonnengottes, das in den Süden, nach Nubien, geflohen sei. Es wird von ägyptischen Göttern beruhigt und wieder

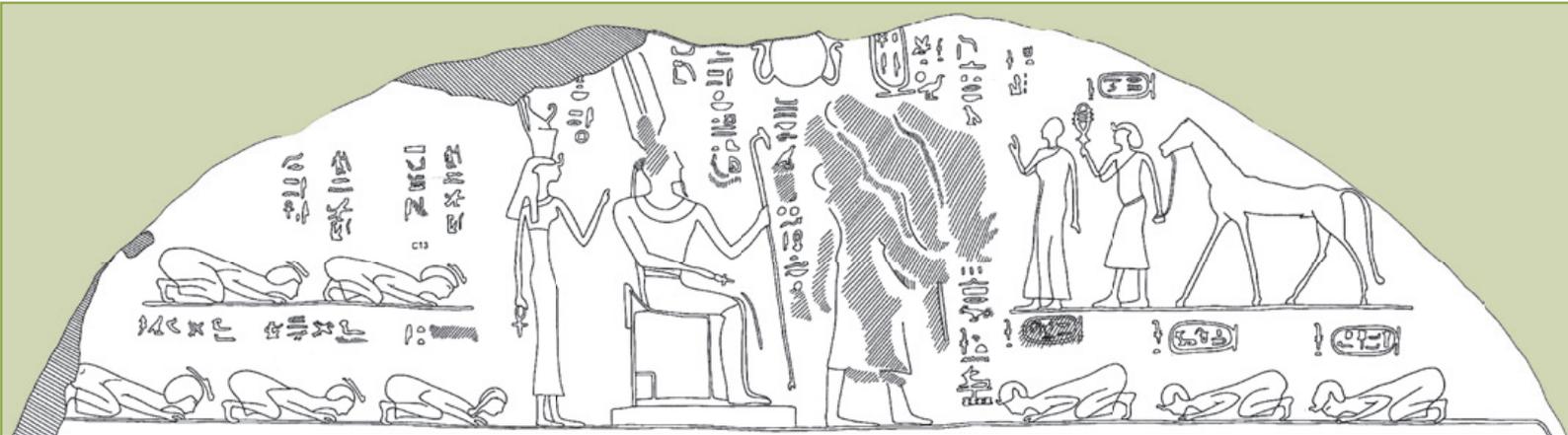


Abb. 2: Bildfeld der Triumphstele des Pi(ankh)y.

nach Ägypten zurückgeholt. Zuletzt vereint es sich mit dem Sonnengott und wird transformiert zum Uräus, der königlichen Stirnsschlange, Zeichen des ägyptischen Pharaos.

Pi(ankh)y ist als dieses Sonnenauge zu verstehen: Er befindet sich im Süden und wütet, weil sein Heer nicht vollends erfolgreich ist. Schließlich kommt er selbst nach Ägypten und wird befriedet. Zuletzt vollzieht er ein Ritual im Sanktuar des Sonnengottes, das ihm die Pharaonenwürde verleiht. Während der Text der Stele auf 159 Zeilen zu lesen ist, fasst das Bildfeld darüber – in einer Zeichnung (Abb. 2) verdeutlicht – die geschilderten Ereignisse zusammen. Im Zentrum steht Pi(ankh)y – allerdings nachträglich herausgehackt. Hinter ihm steht das Götterpaar Amun und Mut, die höchsten Gottheiten der damaligen Hauptstadt Theben. Pi(ankh)y übernimmt hier die Rolle des Götterkindes Chons. Vor und hinter Pi(ankh)y sind unterworfenen Stadtfürsten zu sehen, die meisten in Proskynese, einer Geste der Unterwerfung, am Boden.

Ganz ungewöhnlich aber ist die Darstellung des Fürsten von Hermopolis, Nimlot, und seiner Gattin: Während sie vor (!) ihrem Gemahl und damit direkt gegenüber dem König steht, führt Nimlot ein Pferd mit sich: eine Episode aus dem Text, in der Nimlot wegen der Vernachlässigung der Pferde im Stall stark gerügt wird. Seine Frau aber ist diejenige, die vor den König tritt und den wütenden Pi(ankh)y beruhigen kann. Während das Sonnenauge des Mythos weiblich ist und von männlichen Göttern beruhigt wird, ist Pi(ankh)y als männliche Verkörperung des Sonnenauges durch eine weibliche Figur zu beruhigen.

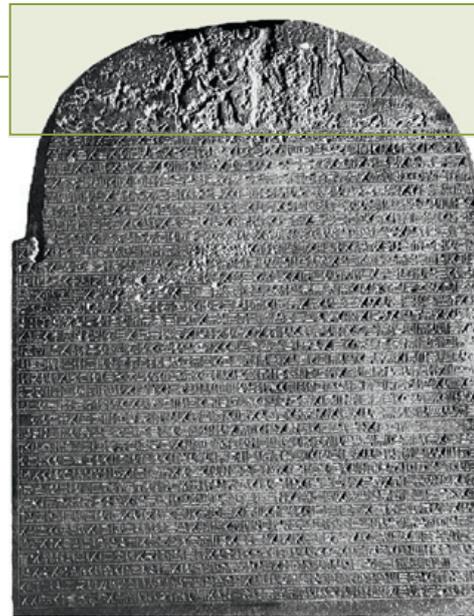


Abb. 1: Die Triumphstele des Pi(ankh)y, um 725 vor Christus.

Pi(ankh)y stand am Beginn der nubischen Herrschaft in Ägypten, und es ist davon auszugehen, dass die Präsentation seiner Legitimation nicht ihm selbst, sondern ägyptischen Priestern oblag. Bei detaillierter Analyse des Textes wird deutlich, dass diese Komposition auf die thebanische Elite zurückgeht: die Einbindung des aus dem Süden kommenden Königs in den Mythos vom Sonnenauge erweist sich als geschickte Methode, die Herrschaft des Pi(ankh)y zu rechtfertigen.

Es vergeht etwa ein halbes Jahrhundert und nach der Herrschaft von zwei weiteren nubischen Königen kann König Taharqo ab 690 vor Christus ein gefestigtes Reich übernehmen. Auch er nutzt den Mythos vom Sonnenauge zur Begründung seiner Macht. Doch ist diesmal nicht er selbst der, der aus dem Süden kommt, vielmehr stellt er sich als derjenige ägyptische Gott dar, der das Sonnenauge befrieden kann – er verkörpert sich somit als der ägyptische Heilsbringer.

Dass sich Taharqo vor allem als ägyptischer Pharao verstand, wird durch seine Konzeption als Onuris deutlich: Im Sanktuar des von ihm errichteten Heiligtums für das Sonnenauge in Nubien zeigt er sich als der ägyptische Gott, der das Sonnenauge nach Ägypten zurückholt (Abb. 3). Taharqo trägt die für Onuris kennzeichnende Vierfeder-Krone und bringt den Göttinnen, die mit dem Sonnenauge identifiziert werden, Opfer dar. Er inszeniert sich so nicht als nubischer Herrscher, sondern als ägyptischer Pharao, der durch die Befriedung und vor allem Heimholung des Sonnenauges Nubien mit Ägypten vereint.

Beide nubischen Herrscher, Pi(ankh)y und Taharqo, vermochten also durch Verweis auf die Religion und durch Identifizierung mit übernatürlichen Figuren ihre politische Herrschaft über Ägypten unter ganz verschiedenen Rahmenbedingungen durchzusetzen. Ihre beiden unterschiedlichen Interpretationen des einen ägyptischen Mythos' lassen erkennen, wie sich die Position der nubischen Könige im Hinblick auf die Herrschaftslegitimation in Ägypten veränderte: von der aus Nubien kommenden Heilsfigur zum ägyptischen Garanten der Ordnung.



Angelika Lohwasser ist Professorin für Ägyptologie an der WWU und Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, a.lohwasser@uni-muenster.de



Abb. 3: Das Zentralsanktuar aus dem Tempel für das Sonnenauge am Jebel Barkal.

Vom Lokal- zum Reichskult

Eine vorderasiatische Religion globalisiert sich

Diese archäologischen Funde waren eine Überraschung: die Basaltstele mit der ersten römerzeitlichen Darstellung des Soldatengottes Iuppiter Dolichenus aus seiner Heimat – hier noch stark altorientalisch dargestellt (Abb. 1) – der im 2. Jahrhundert nach Christus zu einer der bedeutendsten Gottheiten des Römischen Reichs wurde. Und die römerzeitliche Bronzefigur, die die Gottheit in römischer Militärtracht und phrygischer Mütze zeigt – nun in westlicher Manier (Abb. 4). Basalt-Relief und Bronze zeigen im Vergleich: Der Kult um Iuppiter Dolichenus, dessen antikes Heiligtum münsterische Archäologen seit 2001 in der Südosttürkei erforschen, wuchs von einer Lokal- zur Reichsreligion. Wie sich ein vorderasiatisches Religionskonzept so lange bewahren und so erfolgreich „globalisieren“ konnte, dass es den Weg bis weit in den Westen an Rhein und Donau fand, schildert Althistoriker und Grabungsleiter ENGELBERT WINTER in seinem Beitrag.

Der Kult des Iuppiter Dolichenus, eines mächtigen Himmelsgottes, zumeist auf dem Stier stehend dargestellt, mit den Attributen Blitzbündel und Doppelaxt in den Händen, zählte im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus zu den wichtigsten im Römischen Reich. Seine Heimat war die antike Stadt Doliche, deren Siedlungshügel heute etwa 40 Kilometer westlich des Euphrats und rund 50 Kilometer nördlich der türkisch-syrischen Grenze am Stadtrand der südostanatolischen Metropole Gaziantep liegt.

Ein entscheidender Faktor für die Verbreitung des Kults war dessen Popularität unter den Soldaten. Die militärischen Netzwerke und der Austausch von Truppenteilen ermöglichten es, dass gerade entlang der Grenzen des Reichs der Gott schnell in die religiöse Welt dieser Regionen integriert war. Trotz einer hohen Zahl archäologischer und epigraphischer Zeugnisse vor allem aus den Rhein- und Donauprovinzen blieb aber unser Wissen über Iuppiter Dolichenus und seine Verehrung lange Zeit unbefriedigend. Dies gilt in besonderem Maße für das bis vor kurzem weitestgehend unbekanntes Zentrum des Kultes in dessen Heimatstadt selbst,

das auf dem etwa drei Kilometer vom antiken Stadtgebiet entfernt liegenden Dülük Baba Tepesi, einem 1.204 Meter hohen, weit sichtbaren Berg, lokalisiert werden konnte (Abb. 7).

Als es im Jahr 2001 der Forschungsstelle Asia Minor der WWU Münster gelang, eine offizielle Grabungsgenehmigung seitens der türkischen Antikendirektion zu bekommen, bedeutete dies den Beginn historisch-topographischer und archäologischer Untersuchungen an diesem „Heiligen Ort“, die bis heute andauern und die unsere Erkenntnisse über die Entwicklung dieses Kultplatzes vom frühen 1. Jahrtausend vor Christus bis ins Mittelalter hinein entscheidend erweitert haben (Abb. 2).

Eines der in seiner Klarheit überraschendsten wie zentralsten Ergebnisse ist angesichts der umstrittenen Kontinuitätsfrage vieler Kulte im Nahen Osten der Nachweis, dass die Verehrung des Gottes von Doliche an diesem Ort weit zurückreicht. Auffällig war bereits in den ersten Jahren der Grabung das Auftauchen eines in Quantität wie Qualität einzigartigen Komplexes von Schmucksteinen, Amuletten, Stempel- und Rollsiegeln

Die archäologische Grabung

Das Heiligtum des Gottes Iuppiter Dolichenus liegt nahe der antiken Stadt Doliche in der Südosttürkei. Die Forschungsstelle Asia Minor der Universität Münster gräbt dort seit 2001 unter der Leitung von Engelbert Winter vom Exzellenzcluster mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Das Grabungsteam aus rund 60 Mitarbeitern legte jedes Jahr Funde aus allen Epochen der 2.000-jährigen Geschichte des Kultplatzes frei, etwa die mächtigen Fundamente des ersten eisenzeitlichen Heiligtums, zahlreiche monumentale Architekturfragmente des römischen Haupttempels, aber auch weitläufige Ruinen einer bedeutenden byzantinischen Klosteranlage, die nach dem Untergang des antiken Heiligtums durch Anhänger des christlichen Glaubens an diesem Ort erbaut wurde. Um heute das Grabungsareal nahe der Stadt Gaziantep einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wird an einem Archäologischen Park gearbeitet. Eng mit der Grabung vernetzt ist das Forschungsprojekt „Sichtbarkeit, Selbstdarstellung und Rezeption syrischer Kulte im Westen des Imperium Romanum“ am Exzellenzcluster.

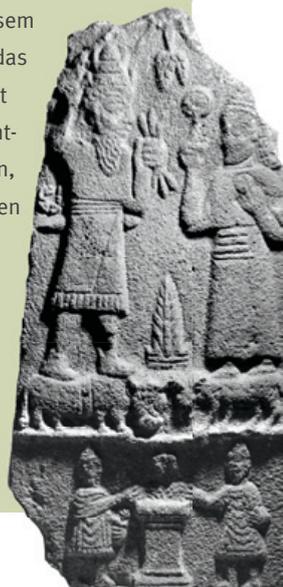


Abb. 1: Basaltstele mit der Darstellung des Götterpaares von Doliche, römisch.



Abb. 2: Grabungsalltag im Heiligtum des Iuppiter Dolichenus.



Abb. 3: Eisenzeitliche Votivgaben.

vor allem aus dem 8. bis 4. Jahrhundert vor Christus (Abb. 3). Diese Praxis der massenhaften Siegelweihungen ist aus anderen zeitgenössischen Heiligtümern nicht bekannt. Mit mehr als 3.000 Perlen und Amuletten sowie 660 vorwiegend späteisenzeitlichen Stempel- und Rolsiegeln zählt der Fundkomplex zu den größten Siegelkonvoluten dieser Zeit, die je geborgen werden konnten. Auf dem Boden der Türkei ist er einzigartig. Hinzu kommt eine Vielzahl weiterer wertvoller Votivgaben aus der Zeit zwischen dem 9. und 7. Jahrhundert vor Christus (Abb. 5).

Vor allem der überraschende Fund der Basaltstele mit der ersten römischen Darstellung des Gottes aus dessen Heimat selbst, sollte neues Licht auf dessen Verehrung werfen und neue Perspektiven für die Erforschung eines der bedeutsamsten sogenannten orientalischen Kulte im Römischen Reich eröffnen (Abb. 1).

Auffällig ist die starke Anlehnung an altorientalische Vorbilder. Offensichtlich verehrte die lokale Bevölkerung in Doliche ihre Götter länger als gedacht in ihrer ursprünglichen Gestalt.

geben mehr als alle aus dem Westen des Reiches überlieferten Bilder Aufschluss darüber, in welcher Gestalt der Gott in seiner Heimat verehrt wurde. Sie präsentieren den Gott in altorientalischer Tradition und vermitteln eine Vorstellung, wie die lokale Bevölkerung den Gott sah.

Die Neufunde zeigen mehr als alle Bilder aus dem Westen des Reiches, wie die Götter in der Heimat verehrt wurden.



Abb. 4: Bronzeapplik mit der Darstellung des Iuppiter Dolichenus, römisch.

Eine Vielzahl weiterer Zeugnisse erwies sich in der Folgezeit für die Frage nach der Kontinuität der lokalen Religion von der Eisenzeit bis in die römische Epoche von hoher Relevanz. Die sehr qualitätvolle Darstellung einer bislang unbekanntem Gottheit, die sich in den Überresten des christlichen Klosters fand und bei der es sich wohl um eine Fruchtbarkeits- oder Vegetationsgottheit und um einen Begleiter des Iuppiter Dolichenus in dessen Heiligtum handeln dürfte, bestätigte erneut eindrucksvoll, dass das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi offensichtlich ein Ort war, an dem frühe Traditionen bis in die römische Zeit lebendig waren (Abb. 6). Diese Neufunde

Der Fund einer besonders schönen römischen Bronzeapplik mit der Darstellung des Iuppiter Dolichenus (Abb. 4), die zu einem Standardentwurf gehört und den Charakter eines mobilen Kultbildes hat, demonstriert die verschiedenen Facetten des Kultes, die Integration divergierender religiöser Systeme in römischer Zeit, wenn man sie der erwähnten Basaltstele entgegenstellt. Während diese, ja ebenfalls aus römischer Zeit stammend, das Götterpaar klar in altorientalischer Tradition wiedergibt, zeigt die Bronze, die grundsätzlich dem gleichen Bildschema folgt, den Gott in römischer Militärtracht und phrygischer Mütze – Elemente, die wir von der Mehrzahl der westlichen

Bildnisse kennen. In der Bronze spiegelt sich somit der durch westliche Einflüsse transformierte Kult, der zu einer Reichsreligion geworden ist.

Diese kosmopolitische Ausprägung des Kults existierte im Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi also parallel zu den weiterhin wirksamen autochthonen Vorstellungswelten und Formensprachen. Da dieser Kult trotz der durch die Migration bedingten Entgrenzung Doliche weiterhin als ein konstitutives Zentrum und einen *lieu de mémoire* wahrnimmt, gelangt das transformierte Gottesbild als *backflow* wieder ins Heiligtum zurück und trifft dort auf die Formen der traditionellen Verehrung.

Die Verbindung von Lokalkult und Reichskult an diesem „Heiligen Ort“ ist sicherlich eines der bemerkenswertesten Forschungsergebnisse, welches

zeigt, dass nach der Ausbreitung des Kults in römischer Zeit das Dolichen Heiligtum nicht mehr nur den religiösen Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung diene, sondern auch für Anhänger des Gottes aus anderen Regionen des Imperiums einen Bezugspunkt darstellte. Doliche erweist sich somit als Schnittstelle, an der Bild und Idee eines vorderasiatischen Religionskonzepts bewahrt und schließlich erfolgreich „globalisiert“ wurden.



Engelbert Winter ist Professor für Alte Geschichte an der WWU, Leiter der Grabung im Heiligtum des Gottes Iuppiter Dolichenus und Projektleiter am Exzellenzcluster, ewinter@uni-muenster.de



Abb. 5: Votiv in Form eines bronzenen Stiers, 8. Jahrhundert vor Christus.



Abb. 6: Basaltstele mit der Darstellung einer unbekannt Gottheit, römisch.

Abb. 7: Blick auf das aktuelle Grabungsareal im Heiligtum des Iuppiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche.



Judäische Königsideologie und Alter Orient

Kulturtransfer in der Antike: Das Alte Testament zeigt viele Gemeinsamkeiten mit den altorientalischen Geschichtsmysmen, denn seine Autoren waren durch vielseitige staatliche Wechselwirkungen an die Kulturtraditionen des Alten Orients angebunden. Ein Beispiel dafür ist die alttestamentliche Königsideologie. Die evangelische Theologin Reettakaisa Sofia Salo zeigt in ihrer religionsgeschichtlichen Dissertationsstudie aus dem Exzellenzcluster die starke Verbindung zu den Nachbarkulturen auf: „Die judäische Königsideologie ist tief verwurzelt in der altorientalischen Kulturkoine, dem gemeinsamen Kulturraum Mesopotamiens und des östlichen Mittelmeerraums, und teilt ihre Hauptgedanken mit den benachbarten Königreichen. Weil der König

in einem besonderen Verhältnis zur göttlichen Welt steht, kann er nach diesen Vorstellungen für seine Untertanen sorgen. Er zieht mit göttlicher Ausrüstung in den Kampf, kämpft für Recht und Gerechtigkeit und trägt verschiedene Insignien als Zeichen seiner Macht. Der König wird als Kultakteur, Segensmittler und Gottessohn dargestellt.“ Die Forscherin hat in ihrer Arbeit die alttestamentlichen Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72 religionsgeschichtlich untersucht und eingeordnet. Im Licht der Nachbarkulturen erweist sich danach die vorexilische Königsideologie als integraler Bestandteil des Alten Orients. Die Analyse der verschiedenen redaktionellen Stufen der Texte zeigt, dass die alttestamentlichen Spezifika dieser Psalmen sich erst in der königslosen Zeit ausgebildet haben.

Reettakaisa Sofia Salo: Die judäische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72 (Orientalische Religionen in der Antike, Bd. 25), Tübingen: Mohr Siebeck 2017.



Reettakaisa Sofia Salo ist promovierte Theologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der

WWU. Von 2013 bis 2016 arbeitete sie am Exzellenzcluster im Projekt „Altorientalische und biblische Geschichtsmysmen und ihre Rezeptionsgeschichte“ unter Leitung des evangelischen Theologen Prof. Dr. Reinhard Achenbach, sofia.salo@uni-muenster.de

Die außenpolitische Kraft der Eide

Wenn Staaten im vorrömischen Griechenland Vereinbarungen trafen, konnten sie auf ein religiöses Fundament zurückgreifen: „Man legte Eide von integrativer Kraft ab, die ein Fundament der inneren Ordnung griechischer Gemeinwesen darstellten“, erläutert Althistoriker Sebastian Scharff. „Antike Quellen beschworen dies und die moderne Forschung hat es oft konstatiert. Doch was geschah, wenn der Eid die Grenzen einer Polis überschritt? Wie konnte der Eid in einem Kontext funktionieren, in dem das Recht des Stärkeren offen zur Handlungsmaxime erklärt werden konnte?“ Der Forscher untersuchte in seiner Dissertation „Eid und Außenpolitik“, wie Schwur- und Götterlisten von griechischen Staatsverträgen, Eidrituale und die Praxis der Aufstellung von Verträgen in Heiligtümern wirkten. „Man bediente sich solcher Elemente der griechischen Religiosität, um zwischenstaatliche Beziehungen abzusichern, die damals vielerorts dauerhaft prekär waren.“ Der Eid diente nicht nur zur Absicherung konkreter Verträge, sondern auch als zentrales Argument in außenpolitischen Debatten. Scharff zog als Quellen erstmals zu diesem Thema alle epigraphisch und historio-

graphisch überlieferten griechischen Vertragseide von der archaischen Zeit bis zum Tag von Eleusis im Jahr 168 vor Christus heran.

Sebastian Scharff: Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland (Reihe „Historia Einzelschriften“, Bd. 241), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2016.



Sebastian Scharff ist promovierter Althistoriker und Forschungsstipendiat der Gerda Henkel Stiftung. Er arbeitete von 2008 bis 2013 am Exzellenzcluster in Projekten zur „Rolle von Kulturen und Heiligtümern in antiken Staatsverträgen“ unter Leitung des Althistorikers Prof. Dr. Peter Funke und war danach am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Mannheim und am Center for Hellenic Studies der Harvard University in Washington, DC tätig, religionundpolitik@uni-muenster.de

Wie Religion die industrielle Revolution verzögerte

Fleiß und Konsum sind Tugenden der modernen Marktwirtschaft: Was heute weitgehend ökonomisch motiviert ist, bestimmte schon zu Beginn der industriellen Revolution das europäische Wirtschaftsleben – damals jedoch stark religiös beeinflusst, wie der Wirtschaftshistoriker ULRICH PFISTER in seinem Beitrag darlegt. Während die Kirche in Kontinentaleuropa am Prinzip christlicher Bescheidenheit festhielt und den Menschen viel Zeit für Gott vorschrieb – und damit wenig für die Arbeit ließ –, gaben die Gemeinden in England den Bewohnern Freiraum für weltliche Aktivitäten. Die englische „Fleiß- und Konsumrevolution“ brachte Wachstum und einen ausgedehnten Konsumgenuss. Schließlich wurde sie zum Vorbild für den Kontinent, dessen „Verfleißigung“ die wirtschaftliche Verzögerung durch sein konfessionelles Erbe schließlich wettmachte.

Im späten 18. Jahrhundert setzte in Großbritannien die industrielle Revolution ein, wodurch die Produktion zahlreicher Güter mechanisiert und in Fabriken zentralisiert wurde. Dampfkraft fand als Antrieb sowohl in der gewerblichen Produktion als auch im Transportwesen verbreitete Anwendung. Ohne eine deutliche Steigerung der Arbeitszeit wäre diese rasante Entwicklung nicht möglich gewesen: Die Menschen auf den Britischen Inseln hatten im 17. Jahrhundert begonnen, mehr und vor allem länger zu arbeiten. Dadurch entstanden große Gruppen gewerblicher Arbeitskräfte, die in Heimarbeit und zerstreuten Werkstätten Textilien und Eisenwaren herstellten. Dies begünstigte technologische Innovationen, denn Forschung und Entwicklung lohnten sich umso eher, je mehr potentielle Anwenderinnen und Anwender existierten, und mündete in die Industrialisierung der gewerblichen Produktion.

Was aber hatte die Britinnen und Briten veranlasst, freiwillig mehr zu arbeiten? Die Ursache für den zunehmenden Fleiß lag vor allem darin, dass aufgrund einer Verbesserung der Handelsorganisation zunehmend differenzierte Konsumgüter verfügbar waren. Dies half den Menschen bei der Herausbildung einer individuellen Identität. Solche Güter waren unterschiedlich verarbeitete, gefärbte und bedruckte Textilien, vielfältiges Steingut für den Hausgebrauch und

mit ganz unterschiedlichen Griffen ausgestattetes Besteck. Die Menschen liebten diese Vielfalt: Modisches Auftreten und eine geschmackvolle Inneneinrichtung erbrachten einen höheren sozialen Status. Die Differenzierung von Konsumgütern erhöhte somit den Nutzen des Konsums schlechthin, und Menschen waren deshalb bereit, mehr zu arbeiten – um mehr konsumieren zu können.

Im zentraleuropäischen Binnenland hingegen gab es im 18. Jahrhundert keine derartige Fleiß- und Konsumrevolution, ein wichtiger Grund für die relative wirtschaftliche Rückständigkeit dieses Gebiets gegenüber Großbritannien im 19. Jahrhundert. Ihr Ausbleiben folgte nicht zuletzt aus einer unterschiedlichen Kirchenorganisation: In Deutschland waren Kirchen, wenigstens dem Anspruch nach, für alle Bewohnerinnen und Bewohner eines Territoriums maßgebliche Körperschaften für die Veranstaltung



Die Auswahl an unterschiedlich verarbeiteten, gefärbten und bedruckten Textilien nahm im Zuge der industriellen Revolution durch „Verfleißigung“ der Menschen und Anstieg der Produktivität rasant zu: Johannes Schiess, Appenzeller Weberpaar bei der Arbeit, um 1830.

von Religion, während besonders in England seit dem 17. Jahrhundert kongregationalistische Freiwillingengemeinden mit großer Autonomie an Bedeutung gewonnen hatten. Stärker als in Großbritannien wurden deshalb in Deutschland viele Aspekte der alltäglichen Lebensführung noch im 18. Jahrhundert durch das Zusammenwirken von Kirchenbehörden und weltlichen Behörden verbindlich für alle Bewohnerinnen und Bewohner eines Territoriums geregelt.

Dazu zählte zum einen der Konsum. In vielen deutschen Ländern blieben staatliche Normierungen für Bedarfsgüter länger in Kraft als in anderen Teilen Europas, und lokale Kirchenbehörden waren zum Teil für deren Durchsetzung verantwortlich. Dabei reichten sich zwei Konzepte die Hand: Das Prinzip christlicher Bescheidenheit und das merkantilistische Bestreben, möglichst wenig Geld für Importe gehandelter Konsumgüter ins Ausland abfließen zu lassen. In der Württemberger Gemeinde Wildberg gingen beispielsweise die Pfarrer rigoros gegen verbotene Schleifen und Taschentücher vor. Die Menschen wurden somit nicht gerade ermutigt, unterschiedliche Konsumgüter zu kaufen.

Neben dem Konsum war das Zeitregime maßgeblich kollektiv geprägt. Im Unterschied zu Britannien konnten die Menschen auf dem Festland nicht individuell über ihre Zeit verfügen: Nach christlicher Auffassung gehörte sie zunächst Gott, und die Spanne zwischen Christi Auferstehung und dem jüngsten Gericht stand in seinem Belieben. Im Zuge der Kirchenspaltung sowie der Bildung von Konfessionskirchen war im frühneuzeitlichen Deutschland das kirchliche Zeitregime besonders ausgeprägt an die Feiertage gebunden. Seit dem 17. Jahrhundert war mit den Feiertagen als Ausdruck ihrer Heiligung zunehmend das Unterbleiben von Arbeit verbunden. Entsprechend hatten im 18. Jahrhundert Bestrebungen zur Erhöhung der produktiven Zeit insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, die Feiertage und ihre Verringerung im Blick.

Besonders in relativ rückständigen katholischen Gebieten wurde die hohe Zahl an Feiertagen zum Problem. Auf die Forderung des bayerischen Kurfürsten, die Zahl der Feiertage zu vermindern, trafen sich im Jahr 1770 Vertreter der zuständigen Bistümer. Der Salzburger Domdekan eröffnete die Sitzung mit der Feststellung, in weiten

Kreisen erachte man eine Verminderung der Feiertage als vordringliches Bedürfnis, „wenn man je dem Commerce, der Landescultur und den fabriquen der katholischen Staaten jenen Schwung geben wolle, welcher den protestantischen Ländern von darum zu statten kömmt, weil deren Einwohner gegen eilf, die katholischen aber gegen acht Monathe ihren Nahrungsgeschäften obliegen können.“ In den folgenden zwei Jahrzehnten verringerte sich ihre Anzahl – in den weltlichen Staaten mehr, in den von

Bischöfen regierten Territorien etwas weniger – von ursprünglich 40 bis 50 und mehr auf etwa 25. Spätestens hier setzte eine Säkularisierung der alltäglichen Lebenswelt ein, denn Kirchenfürsten betrieben nun Kirchenpolitik mit anderen als religiösen Letztwerten – wirtschaftliche Entwicklung hatte das Seelenheil als Ziel selbst der Regulierung religiöser Handlungen durch kirchliche Obrigkeiten abgelöst.



Mode und andere Konsumgüter ermöglichten den Menschen eine Steigerung des sozialen Prestiges, wofür sie bereit waren, mehr und länger zu arbeiten. Zeichnung aus „Gallery of Fashion“, einem der ersten englischen Modemagazine, 1796.

Arbeitszeit von 1770 bis 1790 bedeuteten aber noch nicht, dass die Verfügung über Zeit an die einzelnen Haushalte übergegangen war. Dies erweist sich daraus, dass auch im späten 18. Jahrhundert Menschen bei ihrem Tod selten Uhren hinterließen und Zeuginnen und Zeugen vor Gericht kaum in der Lage waren, Abläufe in chronometrischer Zeit zu verorten.

Stärker als Briten wurden somit Deutsche vor allem deshalb fleißig, weil ihnen Obrigkeiten befahlen, viel zu arbeiten – letztlich ist auch dies ein Erbe der körperschaftlichen Organisation von Religion in der Ära der Konfessionalisierung. Erst um 1900 wurden Haushalte – insbesondere die Frauen – im Zuge der Verstädterung, des Aufstiegs von Warenhäusern als Konsumtempeln und der Verbreitung von Werbung zu Konsumentinnen und Konsumenten erzogen. Doch dies ist eine andere Geschichte.



Ulrich Pfister ist Professor für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Neueren und Neuesten Zeit an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, pfister@uni-muenster.de

Islamic Banking



Rechtswissenschaftler MATTHIAS CASPER über seine Forschungen zu Finanzgeschäften nach den Geboten des Islams

Warum gibt es eigene Finanzprodukte für Muslime? Das hängt mit den Vorgaben im Koran und anderen Gesetzesvorschriften des Islams zusammen.

Darin findet sich ein Zinsverbot sowie ein Spekulations- und ein Glücksspielverbot, was viele klassische Bankprodukte wie verzinsliche Anleihen oder Derivate ausschließt. Zudem sollen nach islamischem Recht Investitionen in unethische Geschäfte wie etwa mit Waffen, Drogen, Alkohol, Tabak, Prostitution oder Schweinefleisch unterbleiben.

Wie laufen Finanzgeschäfte ohne Zinsen ab? Vereinfacht ausgedrückt gibt es zwei Modelle: Beim ersten gibt der Kapitalgeber einem Unternehmer Geld, mit dem dieser arbeiten kann. Dafür erhält der Kapitalgeber einen Teil des Gewinns. Bei der Finanzierung eines Konsumgutes kauft die Bank das zu finanzierende Gut, etwa ein Auto, und verkauft es an den Kunden mit einem Aufschlag weiter, der es in Raten abbezahlt. Am Exzellenzcluster haben wir solche Versuche, Zinszahlungen zu vermeiden, untersucht, denn de facto handelt es sich bei dem Aufschlag um eine Verzinsung, was aber solange akzeptiert wird, wie auch die Bank ein unternehmerisches Risiko trägt, hier das des Autokaufs.

Wo hat das Zinsverbot seine historischen Wurzeln? Das Zinsverbot ist älter als der Islam. Im Forschungsprojekt haben wir rechtsgeschichtlich Zinsen und religiöse Zinsverbote im Christentum und Islam beleuchtet. Das Verbot steht bereits im Alten

Testament und wird im Neuen Testament bestätigt. Folglich galt auch im heutigen Deutschland lange ein Zinsverbot, das erst im 15. und 16. Jahrhundert gelockert wurde. Die zentralen Argumente für ein Zinsverbot finden sich bereits bei Aristoteles, der es naturrechtlich begründet.

Wer kauft islamische Finanzprodukte? Islamische Finanzprodukte werden von gläubigen Muslimen gekauft. Auch in traditionell muslimisch geprägten Staaten basiert *Islamic Finance* auf Freiwilligkeit. Im globalen Kontext handelt es sich bei *Islamic Finance* trotz hoher Wachstumsraten noch eher um einen Nischenmarkt, was insbesondere für Deutschland gilt. Viele der hier lebenden Muslime haben türkische Wurzeln und sind in einer säkularen Gesellschaft sozialisiert worden, in der *Islamic Finance* bis in die 1990er Jahre keine Rolle spielte. Allerdings gibt es mit der KT Bank seit Sommer 2015 auch in Deutschland die erste islamische Vollbank, deren Bilanzvolumen freilich nicht das einer kleineren Volks- und Raiffeisenbank überschreitet.

Wie können Gläubige sichergehen, dass ein Finanzprodukt tatsächlich islamischem Recht genügt? Islamische Finanzinstitute haben fast immer ein *Sharia Supervisory Board*, dessen Governance-Probleme wir im Projekt genauer untersucht haben. Dieses einem Aufsichtsrat vergleichbare Gremium ist mit externen Scharia-Gelehrten besetzt und zertifiziert die Finanzprodukte als schariakonform.

Wir beobachten, dass es wegen der Vielzahl an Scharia-Räten immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten kommt, denn im Islam gibt es keine zentrale Instanz wie etwa den Vatikan.

Sind islamkonforme Produkte sicherer als klassische Bankgeschäfte? Das lässt sich nicht eindeutig beantworten. Empirische Studien von Ökonomen kommen zu diametral unterschiedlichen Ergebnissen. Unsere Untersuchungen, etwa zu zinslosen islamischen Anleihen, weisen aber in die Richtung, dass sich das Spekulationsverbot und der starke realwirtschaftliche Bezug vieler islamischer Finanzprodukte tendenziell stabilisierend auswirken. Freilich kann es auch bei real vorhandenen Gütern Spekulationsblasen geben, wie die Immobilienblase in Dubai vor einigen Jahren eindrucksvoll gezeigt hat.

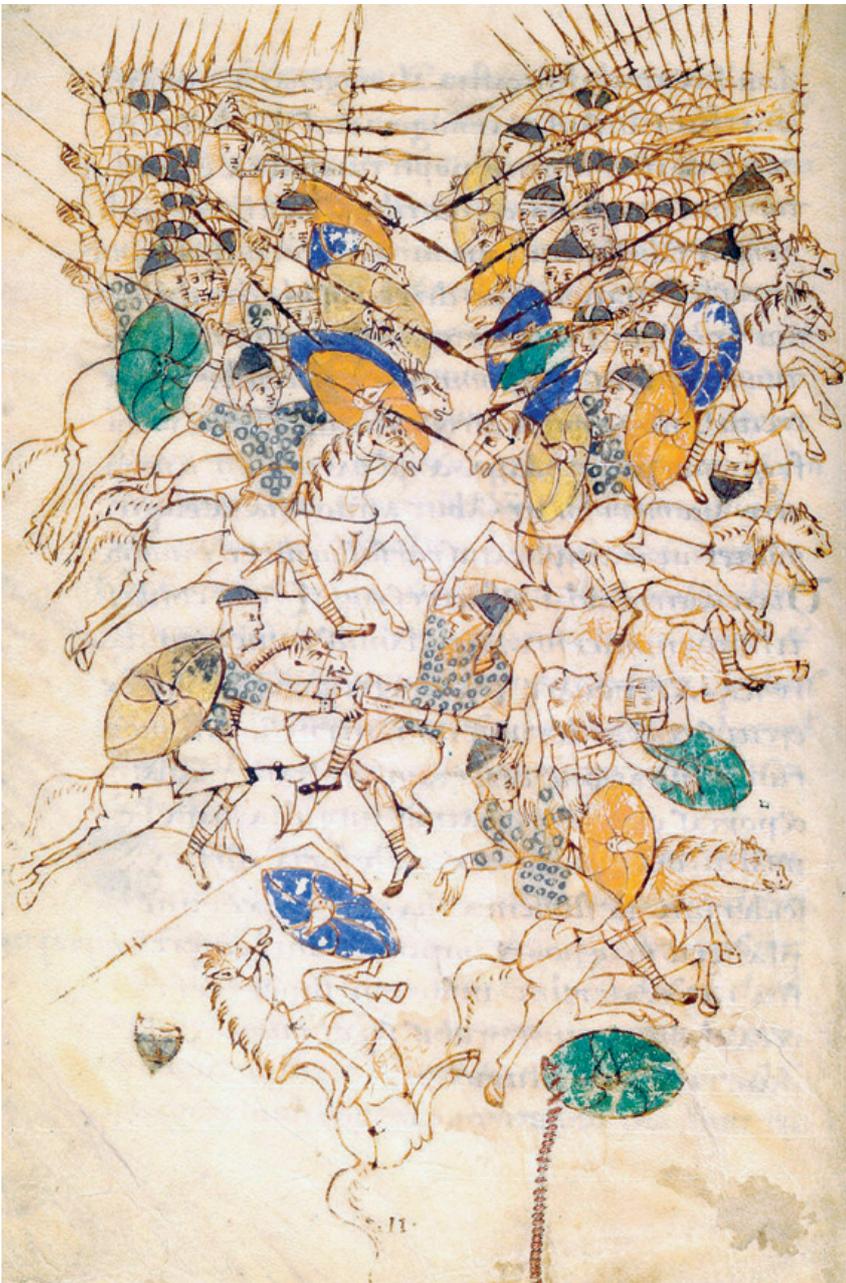
Sind islamkonforme Produkte aus ethischer Sicht die bessere Alternative? Das kommt darauf an, was man unter ethischen Produkten versteht. In der Praxis lassen sich Schnittmengen zu sogenannten ethischen Banken definieren, die zum Beispiel auf Rüstungsgeschäfte verzichten. Aber islamische Fonds investieren auch in Unternehmen, die nicht nachhaltig wirtschaften, was meist als unethisch angesehen wird. Andererseits haben ethische Banken keine Probleme mit Zinsen.



Matthias Casper ist Professor für Bürgerliches Recht, Gesellschafts-, Bank- und Kapitalmarktrecht an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, casperm@uni-muenster.de

Mit der Bibel in den Kampf

Nicht nur während der mittelalterlichen Kreuzzüge sollten Verse aus dem Alten Testament kriegerische Auseinandersetzungen rechtfertigen. Wie biblische Texte in der Geschichte herangezogen wurden, um politische Gewalt zu legitimieren, zeigt der katholische Theologe und Alttestamentler JOHANNES SCHNOCKS in seinem Beitrag am Beispiel von Psalm 79 und den ersten beiden Makkabäerbüchern.



Der Kampf des Heeres der Makkabäer gegen die Truppen des Gorgias ist im Codex Perizoni F 17, fol. 15v, einer Handschrift aus dem frühen 10. Jahrhundert, dargestellt (1 Makk 4).

Wenn man fragt, wie es zu Gewalt kommen kann, für die eine religiöse Begründung beansprucht wird, lohnt sich ein Blick auf das Alte Testament und seine Rezeption. Erlittene oder ausgeübte Gewalt kommt hier etwa in den Makkabäerbüchern zur Sprache. An ihnen lässt sich erklären, wie ältere Texte und Vorstellungen aus der Hebräischen Bibel in der Geschichte benutzt wurden, um die Ausübung von politischer Gewalt zu begründen. Hier finden sich rhetorische Muster, die in der späteren Rezeptionsgeschichte wieder auftauchen und noch heute unbewusst aufgegriffen werden.

Zunächst einmal lässt sich an manchen alttestamentlichen Texten zeigen, dass sie maßgeblich an einer religionsgeschichtlichen Innovation beteiligt waren: Während eine antike Religion im Wesentlichen auf den Vollzug kultischer Handlungen ausgerichtet war, lassen manche prophetische Texte, aber auch Rechtstexte erkennen, dass auch gerechtes, die Gemeinschaft förderndes Verhalten ein Teil der religiösen Identität ist oder sein soll. So liest man beim Propheten Amos, dass die Kultfeste von Gott gegen gerechtes Handeln nahezu ausgespielt werden: „Ich hasse, ich verwerfe eure Feste und ich will nicht riechen eure Festversammlungen. [...] Aber Recht soll sich ergießen wie Wasser, und Gerechtigkeit wie ein immer wasserführender Bach.“ (Am 5,21.24)

Eine solche Verbindung von Religion und Ethos findet sich auch bei den Zehn Geboten und wird hier als unproblematisch und verallgemeinerbar empfunden. In seiner Erzählung „Das Gesetz“ nannte Thomas Mann den Dekalog „Gottes gedrängtes Sittengesetz“ und „Quintessenz des Menschenanstandes“. Juden und Christen, die mit Verweis auf diese gemeinsame religiöse Tradition beispielsweise nicht stehlen oder ihrem Ehepartner treu bleiben, werden gesellschaftlich kaum als Extremisten verdächtig werden.

Die heilige Schrift liefert hier die Heuristik für verantwortungsvolles sittliches Handeln. Sie muss dazu kritisch interpretiert werden und kann dann Ideengeber, Korrektiv und Maßstab des Handelns eines autonomen sittlichen Subjekts werden, dessen Identität eben auch eine religiöse ist. Wenn also mit dem Verweis auf religiöse Texte zu einer bestimmten – unter Umständen gewalttätigen – Handlung aufgerufen wird, so bleiben auch religiöse Menschen vollständig autonom und verantwortlich für das, was sie tun.

Die heilige Schrift liefert die Heuristik für verantwortungsvolles sittliches Handeln.

Für die Frage, wie mit biblischen Texten Gewalt motiviert werden kann, sind das erste und das zweite Makkabäerbuch interessant, weil sie den gewaltsamen Konflikt mit der seleukidischen Oberherrschaft im zweiten Jahrhundert vor Christus zumindest teilweise religiös deuten. In beiden Büchern geht es bei dem Konflikt um Identitätsfragen, die jeweils zur Legitimierung von Gewalt führen. Laut der Abschiedsrede des jüdischen Priesters Mattatias (1 Makk 2,49–68) stehen bei den Kämpfen „Bund“ und „Gesetz“ auf dem Spiel. Damit werden Termini genannt, die für die kollektive religiöse Identität Israels entscheidend sind. Israel – so will uns das Buch glauben machen – stand unmittelbar davor, den Bund mit Gott und das von ihm gegebene Gesetz zu verlieren und so inmitten der hellenisierten Welt unkenntlich zu werden. Gegen diesen Identitätsverlust wendet sich demnach die primär gegen die Seleukiden aber auch gegen Widerstände im eigenen Volk gerichtete Gewalt und die Etablierung einer eigenen Dynastie.

Das theologischer angelegte zweite Makkabäerbuch dagegen begreift die Siege des militärischen Anführers Judas Makkabäus vor allem als Rettungshandeln Gottes. Auch hier geht es darum, die religiöse Identität Israels zu erhalten. Die Erzählung über den Beginn der Kämpfe

in Kapitel 8 wird von einem Gebet eingeleitet, das die Entweihung des Tempels, die bevorstehende Vernichtung Jerusalems und die Lästerung Gottes beklagt (2 Makk 8, 2–4). Umgekehrt reklamieren die Kämpfer den Bund mit den Vätern für sich und betonen ihre Gottesverehrung (2 Makk 8,15). Die Gewalt wird also auch hier mit der Angst begründet, die religiöse (und politische) Identität Jerusalems könne vollständig verloren gehen. Im Christentum wurden diese Kämpfe auch auf die Kämpfe der Tugenden mit den Lastern im Inneren des Menschen bezogen. Da manche Laster den Tugenden ähneln, sind die Kontrahenten in der nebenstehenden Illustration aus dem Codex Perizoni kaum zu unterscheiden.

Ein besonders eindrucksvoller Text, der den unwiederbringlichen Verlust der eigenen religiösen Identität befürchtet, ist Psalm 79. Er beginnt in den Versen 1 bis 4 mit einem Alarmruf: „Gott, Völker kamen in dein Erbe, sie beschmutzten deinen heiligen Tempel, sie setzten Jerusalem in Ruinen, sie gaben die Leichen deiner Knechte als Fraß den Vögeln des Himmels ...“ (Ps 79,1f.). In der Angst, dass sich die religiöse Identität auflöst, wenn ihre Symbole geschleift und moralische Standards missachtet werden, erwartet der Psalm Rettung von Gott. Der Psalm wurde schon in den Makkabäerbüchern rezipiert und sollte während der mittelalterlichen Kreuzzüge eine große Rolle spielen: Bei Aufrufen und in Liturgien ließ sich damit eine vorgeschobene Angst um die eigene religiöse Identität artikulieren, der mit einer Gewalt begegnet werden konnte, die sich so selbst für religiös berechtigt hielt.

Wissenschaftlich beginnen wir erst, die rhetorischen Muster von religiösen Texten im Kontext von Gewalt besser zu verstehen. Die fächerübergreifende Arbeit auf diesem Gebiet, wie sie am Exzellenzcluster etwa christliche und islamische Theologen sowie Historiker und Juristen gemeinsam leisten, ist dazu unverzichtbar.



Johannes Schnocks ist Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU und designierter Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, j.schnocks@uni-muenster.de

Gewalt oder Liebe – Was will der Islam?

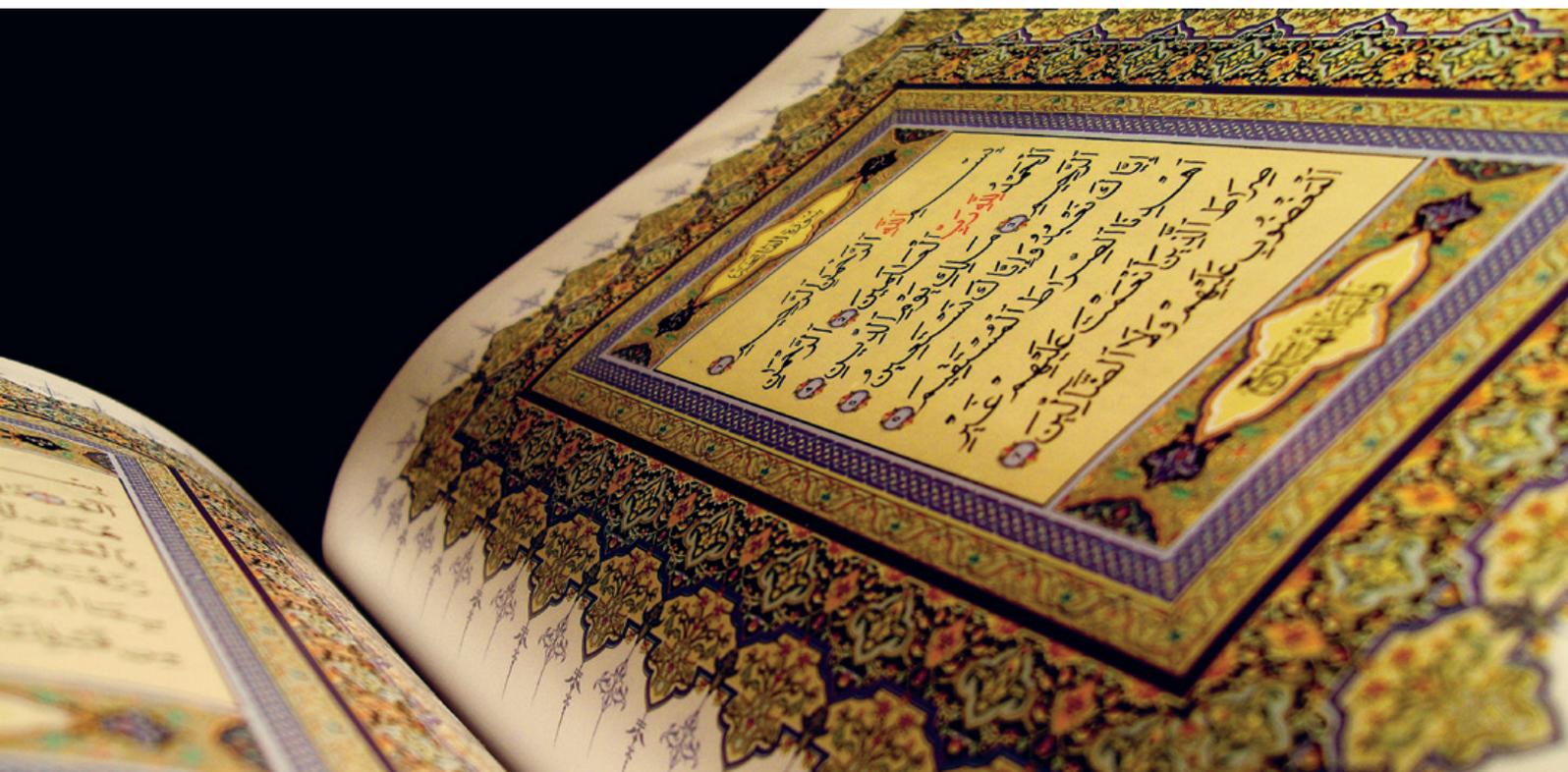
Ein islamischer Wahrheitsanspruch und die wortwörtliche Lesart des Korans sind zwei Faktoren, die religiös begründeter Gewalt Vorschub leisten. Der islamische Theologe MOUHANAD KHORCHIDE setzt sich in seinem Beitrag mit beiden kritisch auseinander und vertritt die historisch-kritische Lesart des Korans und eine Theologie der Barmherzigkeit.

Der Islam wird regelmäßig, vor allem seit den Anschlägen des 11. September 2001, verdächtigt, starke Gewaltpotenziale in seiner Lehre und Praxis zu tragen. Dabei steht außer Frage, dass eine Auseinandersetzung mit den Lehren des Islams alleine das Phänomen der Gewalt im Namen dieser Religion nicht erklären kann. Gewalt ist ein hochkomplexes, mehrdimensionales Phänomen, in dem soziale, wirtschaftliche, politische und oft auch psychologische Faktoren neben der religiösen Dimension eine Rolle spielen, weshalb sich hier nicht Ursache und Wirkung zuordnen lassen.

So lässt sich nicht jeder, der sozial marginalisiert und mit seinem Lebensentwurf unzufrieden ist, als potenzieller Attentäter charakterisieren. Auch ist nicht jeder religiöse Fundamentalist bereit, Gewalt zu befürworten oder sogar selbst auszuüben. Auf der anderen Seite kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass jemand, dem es sozial gut geht, dennoch bereit ist, Gewalt auszuüben. Weder die soziale Dimension noch die politische, persönliche oder religiöse alleine können das Phänomen der Gewalt oder Radikalisierung erklären. Es ist vielmehr ein Zusammenspiel von vielen

Faktoren, welches die Rahmenbedingungen für die Bejahung von Gewalt begünstigt. Ich spreche bewusst von Faktoren, die eine Billigung von Gewalt begünstigen, und nicht von solchen, die sie verursachen.

Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass in der islamischen Lehre selbst Elemente zu finden sind, die als verstärkende, vielleicht sogar treibende Kraft für das Auftreten von Gewalt dienen können, auch wenn Muslime immer wieder und vor allem in apologetischer Absicht betonen, dass Gewalt lediglich eine Form der In-



Der aufgeschlagene Koran zeigt den Beginn der ersten Sure, deren Eingangsformel Bezug auf die Barmherzigkeit Gottes nimmt.

strumentalisierung des Islams darstelle. Ich möchte auf zwei Aspekte in der islamischen Lehre eingehen, die sich als Gewaltpotenziale identifizieren lassen und daher von Muslimen kritisch hinterfragt werden müssen.

Erstens, der Anspruch auf die absolute Wahrheit: Wer auf dem alleinigen Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugungen insistiert, lässt kaum Raum für andere Wahrheitsansprüche. Der religiös begründete Exklusivismus besteht darauf, dass außerhalb der eigenen Religion keine heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit beziehungsweise Offenbarung vermittelt werden kann. Anderen Religionen kommt somit keine heilsvermittelnde Funktion zu. Dieser Exklusivitätsanspruch ist allerdings nicht mit dem eigenen Wahrheitsanspruch zu verwechseln, denn dieser kann zwar, muss aber nicht exklusivistisch vertreten werden: Wenn ich daran glaube, dass meine Religion der Weg zur Wahrheit ist und für sich die Wahrheit beansprucht, bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass es nicht auch andere Wege zur Wahrheit gibt. Damit relativiere ich keineswegs meinen eigenen Wahrheitsanspruch.

Im religiösen Exklusivismus steckt eine Grundlage für Gewalt, weil er eine Form der Ablehnung des „Anderen“ darstellt. Geschieht diese Ablehnung im Namen Gottes, dann nimmt sie absolute Züge an, und wir sind nicht mehr weit entfernt von dem, was man Religionskriege nennt. Die Geschichte der drei monotheistischen Religionen kennt das zu Genüge.

Der religiös begründete Exklusivismus wird im Islam längst nicht nur von Salafisten und muslimischen Fundamentalisten vertreten. Bis heute ist diese Haltung in der islamischen

Was ist ... Fundamentalismus?

Von Detlef Pollack | Keine Angst vor großen Fragen – das ist eine der Bedingungen, um zu neuen Erkenntnissen in der Wissenschaft zu kommen. Lässt sich Fundamentalismus definieren? Ist es angesichts der vielen Vorurteile über angeblich fundamentalistische Haltungen unter Christen, Juden oder Muslimen überhaupt angebracht, Fundamentalismus definieren zu wollen? Die Religionsforschung ist in ihrer alltäglichen Arbeit immer wieder mit den vielgestaltigen Phänomenen eines exklusiven Religionsverständnisses konfrontiert, das eine Religion über andere stellt, das behauptet, im Besitz der einen religiösen Wahrheit zu sein, und sich zutraut anzugeben, auf welchen unbestreitbaren Voraussetzungen diese Wahrheit beruht. In der Religionsforschung hat es sich eingebürgert, dieses Religionsverständnis als fundamentalistisch zu bezeichnen. Im Gegensatz zum Traditionalismus, der die Bewahrung der jeweils eigenen religiösen Überzeugungen und Praktiken anstrebt, zeichnet sich der Fundamentalismus durch ein tendenziell aggressives Verhältnis zu seiner Umwelt aus. Den Anhängern fundamentalistischer Gruppierungen genügt es nicht, ihre religiösen und weltanschaulichen Traditionen zu bewahren. Sie wollen sie zur Grundlage der Lebensweise aller Menschen machen. Ihre Haltung ist ebenso exklusiv wie expansiv. Daher tun sie sich schwer damit, andere Weltdeutungen und Lebensstile anzuerkennen oder auch nur zu dulden.

Detlef Pollack ist Professor für Religionssoziologie an der WWU und Sprecher des Exzellenzclusters, pollack@uni-muenster.de

Theologie weit verbreitet. Hier drängen sich nun Fragen auf: Wie kann man diese Position mit der Rede von einem allen Menschen in bedingungsloser Liebe und Barmherzigkeit zugewandten Gott zusammenbringen? Wie gerecht ist ein Gott, der Menschen nur deshalb für die Ewigkeit in eine Hölle verdammt aufgrund dessen, was sie sind, nämlich Nichtmuslime, und nicht für etwas, das sie verbrochen haben? An welchen Gott wollen wir Muslime glauben?

Zweitens, Gewaltverse im Koran:

Sowohl die Bibel als auch der Koran sprechen Gewalt an. Die Frage, die sich heute stellt, ist die nach dem Umgang mit solchen Stellen in unseren heiligen Schriften. Liest man sie ahistorisch, läuft man Gefahr, sie zur Instrumentalisierung für politische Zwecke freizugeben. Auch wenn der Koran für Muslime als

das Wort Gottes gilt, schließt dies keineswegs die Möglichkeit einer historischen Kontextualisierung seiner Aussagen aus. Worauf es hierbei ankommt, ist das Verständnis vom Akt der Offenbarung als dialogische Kommunikation zwischen Gott und Mensch anstatt einer monologischen Belehrung durch Gott. Der Koran ist also, historisch betrachtet, Medium und zugleich Resultat einer Kommunikation zwischen dem Verkünder und der Gemeinde Mohammeds auf der arabischen Halbinsel im siebten Jahrhundert. Um ihn zu verstehen, ist die Situation dieser Kommunikation zu berücksichtigen.

Eine literalistische, also wortwörtliche Lesart des Korans ignoriert die Tatsache, dass der Koran diskursiv verkündet wurde und daher auch nur so verstanden werden kann. Es ist daher ein Unterschied, ob Sure 2, Vers 191

mit ihren Worten „Und tötet sie, wo immer ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben!“ als Aufforderung zu verstehen ist, Nichtmuslime jederzeit zu töten, oder als eine deskriptive Aussage in einer bestimmten, historisch bedingten kriegerischen Auseinandersetzung.

Ein historisch-kritischer Zugang zum Koran, wie ihn die Koranforschung am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU betreibt, entschärft die Gewaltpotenziale in ihm, weil sie dadurch nicht mehr mit einem ahistorischen Bewusstsein als vom Himmel gefallene Imperative gelesen, sondern als Produkt von historisch gewachsenen Auseinandersetzungen erfasst werden.

Das Liebesethos als Friedenspotential stärken: Der Islam besitzt ebenso wie das Christentum und das Judentum ein religiöses Ethos, das einen moralischen Universalismus impliziert. Damit ist kein Weltethos gemeint, das Religionen ersetzen soll, sondern ein religiöses Ethos, das alle Menschen erfasst, egal welchem Glauben oder welcher Weltanschauung sie angehören.

Das Liebesethos der drei monotheistischen Religionen geht über das Ethos der Gerechtigkeit hinaus: Es geht um Nächstenliebe. Liebe schließt Gerechtigkeit nicht aus, sondern ist umfassender. Gerade Muslime sollten heute für eine Koalition der verschiedenen religiösen wie nichtreligiösen moralischen Universalien eintreten. Ein Bündnis von Universalisten gegen

Partikularisten – religiöse Exklusionisten, Nationalisten, Rassisten und so weiter – ist heute gefragt denn je. Religiöse Menschen sind herausgefordert, sich Gedanken darüber zu machen, wie sie die Liebeskräfte in ihnen freisetzen können. Die islamische Vorstellung vom Menschen als Medium der Verwirklichung von Gottes Liebe und Barmherzigkeit stellt den Inbegriff und zugleich Maßstab von Religiosität dar und betont die Verantwortlichkeit der Gläubigen für den friedlichen Zusammenhalt ihrer Gesellschaft.



Mouhanad Khorchide ist Professor für islamische Theologie an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, khorchide@uni-muenster.de

Die katholische Kirche und Gewalt

Die katholische Kirche hat sich im 20. Jahrhundert in manchen Ländern zur Komplizin gewalttätiger Regime gemacht, aber auch Widerstand gegen Unrecht und Verfolgung geleistet. Zur Gewaltfrage habe sie in Wort und Tat immer wieder Stellung bezogen, so Kirchenhistoriker Hubert Wolf und Lateinamerika-Historikerin Silke Hensel, etwa während der Bürgerkriege in Spanien und Mexiko sowie durch ihr Verhalten gegenüber dem Sowjetregime, dem italienischen Faschismus, dem Nationalsozialismus und südamerikanischen Militärdiktaturen. Außerdem diskutierte die Befreiungstheologie den Einsatz von Gewalt als Mittel im Kampf gegen strukturelle Ungerechtigkeit. Hensel und Wolf haben zentrale Forschungsergebnisse im Sammelband „Die katholische Kirche und Gewalt“ vorgestellt. Darin zeigen renommierte Historikerinnen und Historiker sowie Theologen aus Lateinamerika und Europa anhand neu zugänglicher Quellen, wie sich kirchliche Gruppen gegenüber gewalttätigen Akteuren verhielten – und wie sie die Gewalt rechtfertigten oder ihr die Legitimation absprachen. Einen wichtigen Wendepunkt sieht Wolf im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965), das sich ausdrücklich zur Demokratie und zu den

Menschenrechten bekannte. Allerdings sei die Vielfalt der katholischen Kirche in aller Welt zu berücksichtigen: „In Lateinamerika kann sie weder grundsätzlich als Friedensstifterin noch als Stütze undemokratischer Herrschaft gelten“, unterstreicht Hensel. So habe der Episkopat in Argentinien trotz der Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils die Militärdiktatur in Argentinien, die von 1976 bis 1983 dauerte, mehrheitlich unterstützt.

Silke Hensel, Hubert Wolf (Hgg.): Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln: Böhlau Verlag 2013.



Silke Hensel ist Professorin für Außer-europäische Geschichte an der WWU und Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, shensel@uni-muenster.de



Hubert Wolf ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, hubert.wolf@uni-muenster.de

Hinduismus und Buddhismus nicht so friedfertig wie angenommen

Religiöse Legitimation von Gewalt ist nicht auf Juden, Christen und Muslime beschränkt: Studien des Religionswissenschaftlers Perry Schmidt-Leukel zeigen, dass Hinduismus und Buddhismus in Geschichte und Gegenwart nicht so friedfertig sind wie vielfach angenommen. Gerade ihr Verhältnis zueinander war seit seinen Ursprüngen von Feindseligkeiten geprägt. „Bereits die ältesten buddhistischen Schriften kritisierten radikal die brahmanische Religion, aus der sich der Hinduismus entwickelte“, so

der Forscher. „Zwar beeinflussten sich beide Religionen gegenseitig stark und erkannten einander beizeiten auch gewisse Wahrheitselemente zu, doch wurde die je andere Religion meist sehr negativ eingeschätzt.“ Das spielt auch in den seit Jahrzehnten andauernden Spannungen und gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen hinduistischen Tamilen und buddhistischen Singhalesen in Sri Lanka eine wichtige Rolle. Auch in anderen südasiatischen Ländern lebten Buddhisten und Hindus nicht immer gleichbe-

rechtigt und friedlich zusammen. So begünstigte Nepals Verfassung bis 2006 einseitig den Hinduismus als Staatsreligion. „Und in Indien, dem Ursprungsland beider Religionen ist der Buddhismus nach jahrhundertelangen Konflikten, die sich zeitweise in blutigen Verfolgungen niederschlugen, fast völlig untergegangen.“



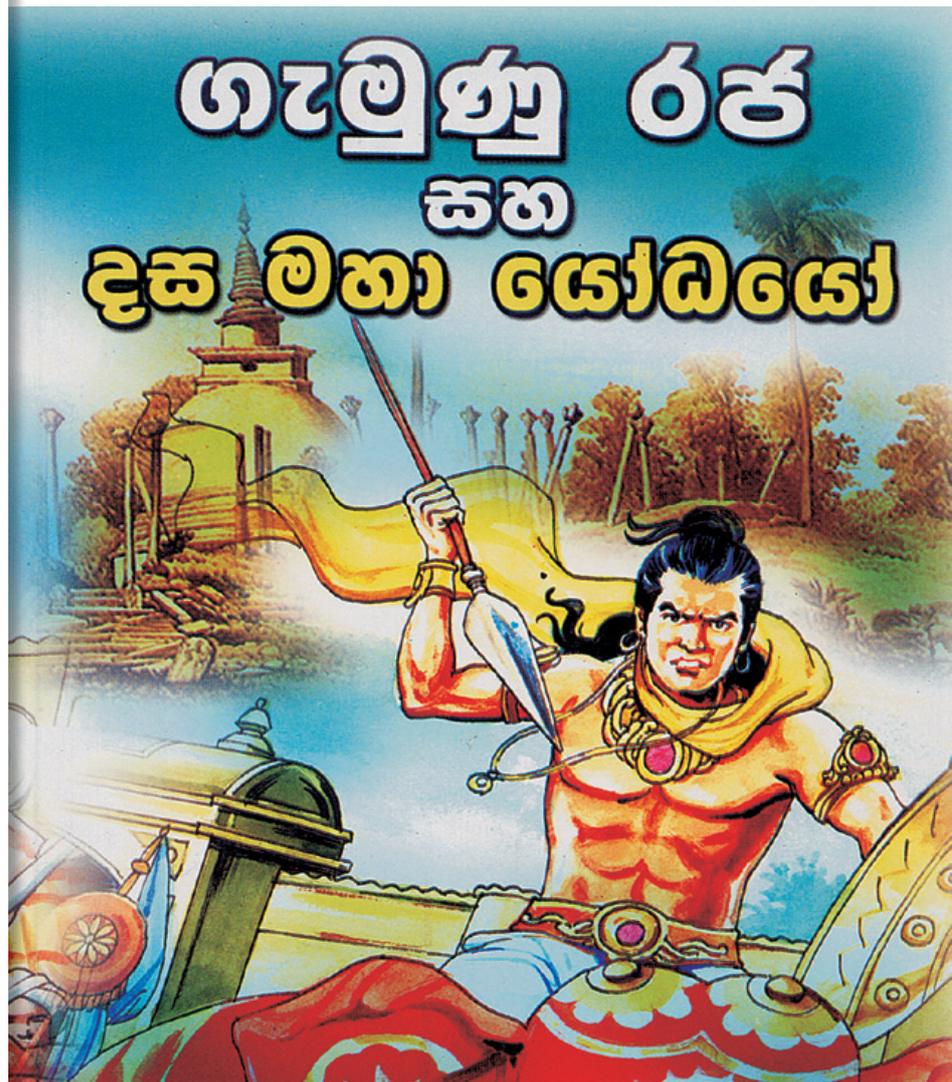
Perry Schmidt-Leukel ist Prof. für Religionswiss. und Interkulturelle Theologie an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, perrysl@uni-muenster.de



Zitiert aus ...

„Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition“ von Perry Schmidt-Leukel

Die Religion ist in religiösen beziehungsweise interreligiösen Konflikten keineswegs völlig unschuldig und lediglich das Opfer eines Missbrauchs. Es mag schon stimmen, dass Religionen häufig dazu benutzt werden, Konflikte zu verschärfen, die im Grunde in nichtreligiösen Ursachen und Motiven wurzeln. Doch dies ist nur deshalb möglich, weil man sich sicher sein kann, dass Religionen für einen solchen Missbrauch besonders geeignete Instrumente bilden. Will man ein Haus niederbrennen, so nimmt man hierfür Benzin, nicht aber Wasser. Gäbe es in den Religionen nichts, das die Saat des Konflikts bereits enthält, wären sie also selber durch und durch friedfertig, dann wäre es unmöglich, Religion zur Anstachelung oder Anfeuerung von Religionskonflikten zu missbrauchen. Mit dieser Einsicht wird die Notwendigkeit einer interreligiösen Theologie noch weiter unterstrichen. Denn in ihr können die Religionen gemeinsam die religiösen Wurzeln interreligiöser Konflikte thematisieren, diese selbstkritisch analysieren und, wenn möglich, auflösen oder doch zumindest kontrollieren. (Seite 11 f.)



König Duṭṭhagāmaṇī (= Gemunu) (2. oder 1. Jh. v. Chr.) kämpft zur Ehre Buddhas gegen die hinduistischen Tamilen auf Sri Lanka. Titelbild der zeitgenössischen Erzählung von M. E. A. Abeyssekara, König Gemunu und die zehn großen Krieger (Gemunu Raja Saha Dasa Maha Yodhayo), Colombo: Verlag M. D. Gunasena 1998.

IM PORTRÄT



„Wie wichtig die Religion im Recht ist, hätte ich so nie gefragt“



Wer in das Büro von Rechtswissenschaftler NILS JANSEN kommt, erkennt auf einen Blick: Hier wird schwer gearbeitet. In einem Halbkreis um den Schreibtisch hat der Direktor am Institut für Rechtsgeschichte der WWU Bücher, Zeitschriften, Kladden verteilt und zu Häufchen gestapelt. Hugo Grotius' Schrift „De iure belli ac pacis“ von 1625 ist darunter, Band 1 von Jeremy Benthams „Moral, Political and Legal Philosophy“, aber auch sein am Exzellenzcluster entstandener Band „Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der spätscholastischen Lehre von der Restitution“. Auf dem Tisch eine Aluminiumflasche, daneben eine Keksdose. Alles in allem: Ein Bühnenbildner hätte eine Gelehrtenstube nicht typischer ausstaffieren können – bis zur Topfpflanze mit schlaff herunterhängenden Blättern.

Nils Jansen wirkt dafür umso dynamischer. Er redet schnell und geschliffen, die hanseatische Sprachfärbung verrät seine familiären Wurzeln. Die Literatur auf dem Parkett wiederum lässt darauf schließen, welche Fragen ihn umtreiben: Warum und wie hat sich das Recht als eigenes gesellschaftliches System ausgebildet? Ausgehend von juristischen Traktaten der spanischen Spätscholastik im 16. Jahrhundert verfolgt Jansen die Entstehung säkularer Rechtssysteme aus katholischen Naturrechtstheorien. „Jahrhundertlang wurden die Schriften in Deutschland kaum wahrgenommen, weil die Spätscholastik mit ihren gegenreformatorischen Zielsetzungen als verdächtig galt. Aber man versteht die Rechtsentwicklung damit sehr viel besser.“ Jansen untersucht dies am Beispiel der „Restitutionslehre“, die den rechtlichen Gedanken der Wiedergutmachung eines Schadens in den theologischen Kontext von Beichte und Buße hineinträgt: ohne Restitution keine Absolution – dieses Prinzip machte das spätscholastische Naturrecht zum Bestandteil eines geistlichen Regimes, das den Alltag der Menschen bestimmte. Priester entschieden, ob die rechtlichen Bedingungen (Restitution) für ein geistliches Handeln (Absolution) erfüllt waren.

Wichtige Arbeit an den Quellen leistet Jansen, indem er zentrale spätscholastische Publikationen wie die Schrift „De iustitia et iure“ des niederländischen Jesuiten Leonard Lessius (1554 bis 1623), eines Vordenkers des Naturrechts wie auch der Wirtschaftsethik, kritisch ediert und mit einer Übersetzung herausgibt. Im Exzellenzcluster ist Jansen Mitglied der ersten Stunde, einer der Hauptantragsteller bereits in Runde eins. Die Atmosphäre damals, vor gut zehn Jahren, charakterisiert er als „Goldgräberstimmung“ – auch für ihn persönlich. „Ich habe seither Bücher geschrieben, die ohne die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Exzellenzcluster so nicht entstanden

wären. Wie wichtig die Religion im Recht ist, das hätte ich wahrscheinlich so nie gefragt, wenn ich nicht an diesen lebendigen Verbund geraten wäre.“

Seit 2010 arbeitet Nils Jansen im Vorstand des Exzellenzclusters mit und will auch künftig Verantwortung übernehmen, wenn es um die Ausgestaltung des Verbundes geht. Dieses Engagement habe für ihn mit Anstand und Redlichkeit zu tun, sagt Jansen und spricht erstaunlich offen darüber, dass der Einsatz für den Wissenschaftsverbund auch belastende Seiten hat, Zeit und Kraft kostet. „Aber ich habe durch den Exzellenzcluster einen solchen Gewinn an Erkenntnissen, Fördermitteln und auch an Reputation erlangt, dass ich etwas zurückgeben möchte.“

Über einen Mangel an Ansehen kann sich Jansen, der 2015 in die NRW-Akademie der Wissenschaften und der Künste aufgenommen wurde, tatsächlich nicht beklagen. Auf dem Feld der internationalen Rechtsvergleichung gilt er längst als Koryphäe. Einen Großteil seiner Literatur hat Jansen, der schon einmal in Cambridge und ein halbes Jahr an der Duke University im US-Bundesstaat North Carolina gearbeitet hat, auf Englisch verfasst. Vor einigen Jahren erhielt Jansen die Chance auf eine Professur in Oxford, wo er 2009 Visiting Professor war. Der Ruf lag vor. Doch Jansen lehnte die „akademische Traumstelle“ ab – aus familiären Gründen. Auf seine Frau und seine drei Töchter sah er in einem Land, das sich „zunehmend vom europäischen Kontinent wegbewegt“, zu viele Schwierigkeiten zukommen. So ist Jansen mit sich und dem Verbleib in Münster im Reinen und hat schon manche Pläne: In seinen Forschungen am Exzellenzcluster will er sich mit Rechtsideen universeller Gerechtigkeit befassen – von der Antike bis zu den Menschenrechten der Gegenwart.

Joachim Frank, Chefforrespondent DuMont Mediengruppe

Was würde Kant zur Flüchtlingskrise sagen?

Mit der Idee eines Weltbürgerrechts, das eine Art Asylrecht umfasst, war Immanuel Kant (1724–1804) in der Philosophiegeschichte ein Vorreiter des heutigen Menschenrechtsdenkens. Die Flüchtlingshilfe stellt für den Königsberger Philosophen keinen Akt des moralischen Großmuts dar, sondern ein einforderbares Recht von Weltbürgern. In seinem Beitrag legt der Philosoph MATTHIAS HOESCH dar, was Immanuel Kant zur Migrationsethik beigetragen hat, und gleicht dies mit der heutigen philosophischen Diskussion zum Zuzug von Flüchtlingen ab.

Philosophen in Deutschland neigen dazu, aktuelle Probleme unter Rückgriff auf alte Meister zu diskutieren. Nicht anders in der Flüchtlingskrise. Allerdings haben die Größen der Philosophiegeschichte die moralischen Probleme, die mit Migration zusammenhängen, erstaunlicherweise ignoriert – und das, obwohl Aus- und Einwanderung keineswegs neue Phänomene sind. Migrationsethik ist in der klassischen Philosophie quasi nicht vorhanden.

Die wichtigste Ausnahme stellt Immanuel Kant dar. In der schon damals europaweit berühmt gewordenen Schrift „Zum ewigen Frieden“ formuliert der Königsberger Philo-

soph 1795 die These, ein Fremder dürfe nur abgewiesen werden, wenn dies „ohne seinen Untergang geschehen kann“. Der „Untergang“ ist dabei vor allem wortwörtlich zu verstehen: Kant bezieht sich auf Schiffbrüchige, die abzuweisen bedeuten würde, ihnen jede Möglichkeit abzustreiten, festen Boden unter den Füßen zu gewinnen.

Dieses „Asylrecht“ findet sich im Rahmen einer für seine Zeit neuartigen Rechtsdimension, des Weltbürgerrechts. Mit diesem erweitert Kant die klassischen Rechtsbereiche, das Staatsrecht und das Völkerrecht, um einen dritten: Menschen seien nicht nur qua ihrer Staatsbürgerschaft



Rettung von Flüchtlingen am 15. Juni 2015 im südlichen Mittelmeer durch die irische Marine im Rahmen der Operation Triton der europäischen Grenzschutzagentur Frontex.

Bürgerrechte zuzuerkennen, sondern sie seien zugleich als Weltbürger, als Teil eines gedachten „allgemeinen Menschenstaats“ anzusehen. Als solche hätten sie direkte Ansprüche gegenüber der Gesamtheit aller Menschen, die sich nicht in die klassische Konzeption des Völkerrechts einpassen ließen, welches lediglich Beziehungen zwischen Staaten regelt.

Inhaltlich umfasst das Weltbürgerrecht ein „Besuchsrecht“, also das Recht, mit Fremden in Kontakt zu treten, ohne deshalb von diesen feindselig behandelt zu werden. Ausdrücklich nicht gedeckt wäre ein pauschaler Anspruch, sich auf fremdem Gebiet ohne Zustimmung der dortigen Bewohner niederzulassen. Der oben zitierte Asylanspruch bildet nun die wichtige Ausnahme, bei der aufgrund einer Notlage das Besuchsrecht zu einem Bleiberecht wird. Kant betont, dass solche weltbürgerlichen Ansprüche nicht an den moralischen Großmut möglicher Hilfesteller appellieren müssen, sondern einforderbare Rechte darstellen.

Weshalb sollte dem Weltbürgerrecht und insbesondere dem Asylanspruch Gültigkeit zukommen? Kant verweist darauf, dass die Erde ursprünglich im Gemeinbesitz aller Menschen gestanden habe. Wenn nun Teile der Erdoberfläche Privatbesitz werden oder ein Territorium von einem Staat allein beansprucht wird, so könne das nur mit der Idee des ursprünglichen Gemeinbesitzes vereinbart werden, wenn sichergestellt sei, dass für jeden zumindest irgendein Platz zur Verfügung steht, an dem er sich aufhalten kann.

Kant nimmt somit in der Philosophiegeschichte eine Vorreiterrolle ein: Sowohl die Idee eines internationalen Menschenrechts, das unabhängig von nationalstaatlichen Institutionen wirksam ist, als auch die Idee eines Asylrechts haben später eine breite Anerkennung erfahren. Aber ist Kant auch heute noch aktuell, wenn es um die philosophische Begründung solcher Prinzipien geht?

So lange, wie die Philosophie über Migration geschwiegen hat, so plötzlich ist seit den 1980er Jahren – unter anderem angestoßen durch einen Aufsatz des Politiktheoretikers und Philosophen Joseph Carens – eine lebhafte internationale Debatte entstanden. Einige Anhänger des Liberalismus verteidigen eine allgemeine internationale Bewegungsfreiheit, die einen Menschenrechtsstatus bekommen sollte. Vertretern des Kosmopolitismus zufolge ist die Freiheit, sich einen Staat aussuchen zu können, eine Forderung der Chancengerechtigkeit, denn aktuell

Sozialethische Prüfsteine zur Migrationspolitik

„Flucht und Migration sind für Deutschland und Europa zu einem Kristallisationspunkt des Ringens um gesellschaftliche Gerechtigkeit geworden“, sagt die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins. Statt die Grenzen zu schließen, sollten die europäischen Staaten sich auf ethische Maßstäbe zur Aufnahme und Verteilung der Flüchtlinge einigen. Europa müsse außerdem mehr gegen die Fluchtursachen tun, so die katholische Theologin. Eine Migrationspolitik, die christlich-sozialethischen Kriterien folge, dürfe nicht von Fluchtauslösern wie den Krisen in Nahost und Afrika absehen. „Letztlich liegt der Schlüssel in einer gerechten Wirtschafts- und Handelsordnung, einer internationalen Friedenspolitik und einer nachhaltigen Klima- und Umweltpolitik.“ In ihrem Buch „Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit“ erörtert Heimbach-Steins die Bedeutung von Grenzen und Zugehörigkeiten, darunter die Hierarchisierung des Andersseins, multiple Zugehörigkeiten und prekäre Beteiligungsrechte. Die Ethikerin entwickelt sozialphilosophische Kriterien einer gerechten Migrationsethik sowie ethische Konturen einer Integrationspolitik.

Marianne Heimbach-Steins: Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.



Marianne Heimbach-Steins ist Professorin für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU und Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, m.heimbach-steins@uni-muenster.de

sei von Geburt an unzulässig stark vorgezeichnet, welche Lebenspläne verwirklicht werden können. Vertreter einer Theorie der Vereinigungsfreiheit verweisen dagegen auf das Recht einer jeden politischen Gemeinschaft, sich neue Mitglieder nach eigenem Belieben wählen zu dürfen.

Ein weiteres Argument für „geschlossene“ Grenzen sehen Kommunitaristen in der Gefahr des Untergangs nationaler Kulturen; für andere wäre das Funktionieren demokratischer Systeme bedroht, wenn es keine Migrationsbeschränkungen gäbe. Kontrovers diskutiert werden natürlich auch die ökonomischen Folgen offener Grenzen. Auch die Gegner „offener“ Grenzen räumen in der Regel ein, dass Hilfspflichten gegenüber Notleidenden in bestimmten Fällen dazu führen, dass ein Bleiberecht und auf Dauer der Staatsbürgerschaftsstatus nicht verweigert werden dürfen.

Überblickt man die aktuelle Debatte, wird man konstatieren müssen, dass sie aus guten Gründen weit über das hinausgeht, was Kant zur Migrationsethik beizusteuern hatte: Das starke Bevölkerungswachstum, das bedeutende Ungleichgewicht zwischen armen und reichen Staaten, der erweiterte Menschenrechtsschutz sowie die Entwicklung sozialstaatlicher Strukturen führen dazu, dass heute ganz anderen Aspekten eine normative Bedeutung zukommt.

Dennoch findet sich bei Kant eine Idee, die die heutige Diskussion bereichern könnte: Kant weist zu Recht darauf hin, dass jede Migrationsbeschränkung nicht nur mit dem Ausschluss Fremder aus einer politischen Gemeinschaft verbunden ist, sondern auch mit dem exklusiven Beanspruchten eines Territoriums. Wenn aber aus moralischer Perspektive jeder Mensch gleichermaßen ein Anrecht auf die Erdkugel erheben kann, gibt es nicht nur eine abstrakte moralische Hilfespflicht, Notleidenden ein Aufenthaltsrecht zu gewähren. Vielmehr tut jeder Staat, der einen Teil der Erde exklusiv für sich beansprucht, nichts weiter als seine Schuldigkeit, wenn er eine angemessene Verantwortung gegenüber der Menschheit im Ganzen übernimmt.

Welche konkreten Pflichten sich aus dieser Verantwortung ergeben, ist mit vielen weiteren Fragen verbunden, die letztlich nur im Rahmen demokratischer Entscheidungsorgane beantwortet werden können. Aus der akademisch-philosophischen Debatte ergeben sich aus meiner Sicht aber zwei klare Schlussfolgerungen für die öffentliche Diskussion: Erstens sollten wir uns bewusst machen, dass Flüchtlingshilfe kein Akt moralischen Großmuts ist, sondern die angemessene Reaktion auf menschenrechtliche Ansprüche von Fremden. Zweitens gilt für fast alle westlichen Staaten, dass das Mindestmaß dessen, was aus moralischer Sicht zugunsten derer getan werden muss, die aus wichtigen Gründen ihre Heimat verlassen müssen, bislang noch nicht erreicht ist.

Gekürzter Wiederabdruck eines Gastbeitrags in der Frankfurter Rundschau vom 5. Januar 2016 und im Kölner Stadt-Anzeiger vom 29. Dezember 2015 mit freundlicher Genehmigung der DuMont Mediengruppe.



Matthias Hoesch vertritt derzeit die Professur für Politische Philosophie am Philosophischen Seminar der WWU und ist Mitglied des Habilitandenkollegs des Exzellenzclusters, matthias.hoesch@uni-muenster.de

Von Westindien nach Südafrika



Qawwali-Konzert an einem Heiligenschrein, Gujarat 2008.

Feldforschungen führten die Ethnologin Julia Koch über Jahre hinweg nach Gujarat in Westindien und in ländliche Gebiete Südafrikas. Die Forscherin aus der Graduiertenschule des Exzellenzclusters begleitete Angehörige der indo-muslimischen Kaste der Sunni Vohras auf ihrem Weg aus zwei indischen Dörfern in das Gebiet

zwischen islamischen Stilen“, erläutert Koch. In ihrer Dissertationsstudie „Migration und religiöse Praxis“ betrachtet sie beide Orte aus der Perspektive des jeweils anderen Ortes und bettet die gegenwärtige Migration in einen historischen Kontext ein. Sie beleuchtet die internationale Migration anhand lange bestehender

zweier ehemaliger südafrikanischer Homelands. „Der Weg der Sunni Vohras steht beispielhaft für heutige komplexe Migrationsprozesse zwischen Indien und Südafrika und auch für die weltweit verhandelte Spannung

Beziehungsnetzwerke einer indischen Kaste. Indem sie die Perspektive der Kastenangehörigen einnimmt, gelingt es Koch, einen Blick auf sich verändernde muslimische Praxis zu werfen – denn der Konflikt zwischen sozialem Wandel und Beständigkeit wird im religiösen Idiom ausgetragen.

Julia Koch: Migration und religiöse Praxis. Gujarats sunnitische Muslime in den ehemaligen „Homelands“ Südafrikas, Bielefeld: Transcript Verlag 2016.



Julia Koch ist promovierte Ethnologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Göttingen. Von 2008 bis 2011 forschte sie in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters, religionundpolitik@uni-muenster.de

Wenn Geflüchtete und Deutsche sich erstmals sehen



Der erste Eindruck zählt: Erste Eindrücke von anderen Menschen bilden sich schnell aus und beeinflussen dauerhaft unser Verhalten. Der Psychologe MITJA BACK untersucht deshalb am Exzellenzcluster in der empirischen Studie „Integration at First Sight“, wie erste Eindrücke von Deutschen und Geflüchteten ausfallen und welche Faktoren integrationsfördernd wirken können.

Wie gehen Sie bei Ihren Untersuchungen vor? Wir haben bisher zwei Online-Studien durchgeführt, in der deutsche Teilnehmer Einzelphotos von Deutschen, Migranten und Geflüchteten nach Kriterien wie Sympathie, Vertrauenswürdigkeit, Egoismus oder Feindseligkeit beurteilen sollten. Im gleichen Design erheben wir die Ersteindrücke, die Geflüchtete von Deutschen haben. Dann weiten wir die Untersuchung auf direkte Begegnungen von Deutschen und Geflüchteten aus.

Was haben Sie herausgefunden? Wir haben bisher

wenige systematische Unterschiede darin gefunden, wie Geflüchtete und wie Deutsche beurteilt werden, wohl aber innerhalb der Gruppen von Beurteilenden und Beurteilten. Es zeigten sich also weniger allgemeine Stereotypen, die gegenüber allen Geflüchteten gelten und die alle Deutschen teilen, vielmehr gibt es größere Unterschiede innerhalb der beurteilenden Deutschen und der beurteilten Geflüchteten.

Was heißt das? Für die beurteilten Geflüchteten und Deutschen gilt gleichermaßen, dass das Aussehen und die Mimik eine große Rolle spielen: Wer lächelt und attraktiv ist, wird positiver beurteilt. Wer grimmig dreinschaut, wird als feindselig eingeschätzt. Das sind Effekte, die wir bereits aus der Forschung kennen und die einen viel stärkeren Einfluss haben als der „Faktor Geflüchteter oder Deutscher“.

Bei den beurteilenden Deutschen spielt der soziodemographische Hintergrund eine große Rolle: Zum Beispiel beurteilen ältere Personen nahöstlich aussehende Menschen und auch Geflüchtete negativer. Auch führen Faktoren wie niedrige Bildung, eine rechte politische Einstellung

und Persönlichkeitsmerkmale wie der Hang zu autoritären Einstellungen eher zur negativen Bewertung Geflüchteter.

Welche Schlussfolgerungen ziehen Sie aus Ihren Befunden?

Erstens zeigt sich, dass Menschen bei der Beurteilung konkreter Einzelpersonen in jeder Gruppe Menschen finden, die ihnen sympathisch und andere, die ihnen eher unangenehm sind. Allgemeinere Umfragen zu abstrakten Einstellungen hingegen bestätigen oft immer gleiche

Stereotype, die nicht zwingend auf die

Beurteilung konkreter Einzelpersonen zutreffen müssen.

Zweitens: Wenn man über politische Interventionen oder Bildungsmaßnahmen nachdenkt, lassen sich keine

„One Size Fits all“-Lösungen finden.

Ob es darum geht, Geflüchtete besser zu integrieren oder Vorurteile von Deutschen abzubauen: Es gilt immer, der Unterschiedlichkeit der Personen gerecht zu werden.

Welche Rolle spielt der Faktor Religion? Das Thema ist vielfältig religiös aufgeladen, es gibt Appelle an die christliche Nächstenliebe ebenso wie Gruppen, die zur Verteidigung des christlichen Abendlandes aufrufen. In Teilen der Studie haben wir deshalb auch Informationen zur Religionszugehörigkeit der abgebildeten Personen gegeben und herausgefunden, dass Menschen, die wir als stark gläubige Muslime bezeichneten, eher abgewertet wurden. Inwiefern die eigene Religionszugehörigkeit oder Stärke der Religiosität die Urteile gegenüber Geflüchteten beeinflussen, werden wir noch genauer untersuchen.

egoistisch
sympathisch intelligent
durchsetzungsfähig feindselig
hilfsbedürftig vertrauenswürdig
gesellig



Mitja Back ist Professor am Institut für Psychologie der WWU und Projektleiter am Exzellenzcluster, mitja.back@uni-muenster.de

RELIGION UND GESCHLECHT



Die Erschaffung der Geschlechter

VON BARBARA STOLLBERG-RILINGER | Religionen verleihen dem Diesseits Sinn und geben Aufschluss über das Jenseits. Wohl jedes religiöse Sinnsystem enthält direkte oder indirekte Aussagen über die Ordnung der Geschlechter: in Mythen und Symbolen oder Geboten und Verboten. Religiöse Normen bestimmen, wie ein Mann als Mann, eine Frau als Frau zu sein hat, wie Männer und Frauen miteinander und mit dem Heiligen umzugehen haben, wem wann welcher sexuelle Umgang erlaubt ist und so fort.

Religionen reflektieren auf vielerlei Weise die gesellschaftlichen Strukturen, denen sie entstammen. Die großen monotheistischen Buchreligionen, deren heilige Schriften die vormodernen, vorstaatlichen, patriarchalischen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit spiegeln, schreiben sämtlich dem Mann Gewalt über die Frau zu, und die vorherrschenden Auslegungen tradierten das ungebrochen über die Jahrhunderte. Doch das göttliche Wort, die prophetischen Schriften, die himmlischen Zeichen sind vieldeutig. In ihrer Komplexität erlauben sie selektive Deutungen; so lassen sich unterschiedliche Schlüsse für das Verhältnis der Geschlechter ziehen. Entscheidend ist, wer die Deutungshoheit besitzt. Gemeinhin sind das die institutionellen Autoritäten einer Religionsgemeinschaft, die – nahezu ausnahmslos – männlich sind. Die Auslegung religiöser Traditionen spielt sich aber nicht im luftleeren Raum reiner Glaubenswahrheiten ab, sondern ist stets in die jeweilige soziale Wirklichkeit mit ihren Konflikten eingebettet.

Wohl alle Religionen enthalten mythische Ursprungserzählungen, die das Verhältnis der Geschlechter in der kollektiven Vorstellungswelt der Gläubigen verankern. Die Geschlechterhierarchie erscheint so als gottgewollt und unverfügbar. Das gilt für den Götterhimmel der heidnischen Antike, für die hinduistischen Mythen, ja selbst für viele der buddhistischen Legenden, aber natürlich auch für die Geschichte von Adam, Eva und der Schlange, wie sie in Judentum, Christentum und Islam über die Jahrhunderte tradiert worden ist.

Doch das Alte Testament erlaubte durchaus verschiedene Deutungen des Geschlechterverhältnisses. Im Buch Genesis gibt es noch eine zweite Schöpfungserzählung, die mit der ersten in vieler Hinsicht unvereinbar ist. Danach hat Gott

die Menschen von vornherein „als Mann und Frau geschaffen“, und zwar nach seinem Ebenbild (Gen 1,26–31). Darauf konnte man sich beziehen, wenn man die – spirituelle – Gleichheit von Mann und Frau hervorheben wollte, ebenso wie auf Paulus, der im Galaterbrief geschrieben hatte: „In Christus ist weder Mann noch Weib“ (Gal 3,28). Egalitäre Schriftauslegungen blieben allerdings bis ins 20. Jahrhundert seltene Ausnahmen.

Religionen bestehen nicht nur aus Mythen und Glaubenswahrheiten, sondern auch aus kollektiven Praktiken und Verhaltensregeln. Viele religiöse Rituale und Symbole machen zwischen Männern und Frauen einen Unterschied. Dadurch verankern sie die Unterscheidung männlich/weiblich im Alltag und machen sie auf Schritt und Tritt sichtbar. Dem Christentum, Judentum und Islam ist gemeinsam, dass Männer und Frauen unterschiedlichen Zugang zu den sakralen Räumen und Gegenständen haben. Die meisten religiösen Riten werden von Männern und Frauen räumlich getrennt vollzogen. So gibt es im traditionellen christlichen Gottesdienst die Männer- und die

Frauenseite; jüdische Frauen sind in der Synagoge auf die Empore und an der Jerusalemer Klagemauer an einen separaten Abschnitt verwiesen; islamische Moscheen sind Orte männ-

lichen Gebets und männlicher Geschäfte; Frauen sind davon nicht ausgeschlossen, verrichten ihr Gebet aber, wenn nicht ohnehin zu Hause, dann doch separat.

In allen drei Religionen hatten beziehungsweise haben Frauen zudem kaum Anteil an religiöser Gelehrsamkeit. Auch wenn es durchaus immer wieder Bereiche gab, in denen auch Frauen sich als religiöse Virtuosinnen, als Prophetinnen oder Mystikerinnen hervortun konnten, so wurde das von den männlichen Hütern der institutionellen Ordnung stets mit Argwohn betrachtet.

Mythische Ursprungserzählungen verankern das Verhältnis der Geschlechter in der Vorstellungswelt der Gläubigen.

Ein Schlüsselbegriff, mit dem diese und viele andere Ausschlussregeln traditionell begründet wurden, ist der Begriff der Reinheit. Der weibliche Körper gilt während der Menstruation und des Wochenbetts als unrein; die sexuelle Vermischung mit Frauen verunreinigt auch die Männer. Die uralte Vorstellung von körperlicher Unreinheit, die zu Kulthandlungen unfähig macht, dient in vielen Religionen als Begründung dafür, dass man im geistlichen Stand enthalten leben muss und dass Frauen bestimmte sakrale Räume nicht betreten, sakrale Handlungen nicht vollziehen und sakrale Ämter nicht bekleiden dürfen.

Wer mit wem wann zusammenlebt, sexuell verkehrt, Kinder zeugt und sie aufzieht, ist von zentraler Bedeutung für jede gesellschaftliche Ordnung. Jede Religion enthält daher Gebote und Verbote, die die Ausübung der Sexualität regeln. In patriarchalen Gesellschaften hängen sexuelle Reinheit und religiöse Reinheit aufs Engste zusammen. Die Keuschheit der Frauen repräsentiert die Reinheit der ganzen religiösen Gruppe. Umgekehrt wird der falsche Glaube der anderen gern mit dem Vorwurf sexueller Zügellosigkeit verbunden. Deshalb ist gerade das Geschlechterverhältnis ein Thema, anhand dessen Konflikte zwischen verschiedenen Glaubensgemeinschaften ausgeglichen werden. Aus historischer Perspektive ist es nicht überraschend, dass heutige fundamentalistische Richtungen in Christentum, Judentum und Islam die Rückkehr zu strengen patriarchalisch-hierarchischen Geschlechterrollen propagieren. In der wortgetreuen Auslegung der heiligen Schriften finden sie ein Bollwerk gegen den modernen Individualismus und Liberalismus.

Doch das gilt nicht nur für religiöse Fundamentalisten. Menschen mit enger Bindung an eine Glaubensgemeinschaft tendieren eher zu der traditionellen Geschlechterhierarchie. Frauen sind signifikant religiöser, besuchen regelmäßiger Gottesdienste und nehmen die religiösen Normen ernster als Männer. Traditionelle Religiosität kann für Frauen offensichtlich unter Umständen attraktiv sein, auch wenn diese Religion die althergebrachte Geschlechterhierarchie stützt. Strengere Sexualnormen verpflichten Männer, Verantwortung für ihre Kinder zu übernehmen. Geistliche Gemeinschaften eröffneten Frauen Bildungschancen und Handlungsfelder, die ihnen in der Ehe nicht offenstanden.

Historikerinnen und Historiker sprechen von der „Feminisierung der Religion“ in westlichen Gesellschaften seit dem 19. Jahrhundert. Durch die Säkularisierung des Staates wurde die Religion zur Privatangelegenheit und



Zitiert aus ...

„Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit“ von Barbara Stollberg-Rilinger

[...] sie selbst stellte ihre Weiblichkeit keineswegs ins Zentrum ihrer Selbstinszenierung – ganz im Gegenteil. Vielmehr trennte sie ihr physisches Geschlecht von ihrer Regentenrolle [...]. Sie legte größten Wert darauf, zwei *männliche* Kronen zu tragen, und trat im Zeremoniell als *Rex* hoch zu Ross und mit Schwert, nicht als *Regina* auf. Die hergebrachte Geschlechterhierarchie in der Ehe tastete sie nicht an; allen ihren Töchtern schärfte sie vielmehr ein, sich – zumindest dem Anschein nach – ihren Gatten unterzuordnen. Nur [...] für sie selbst als Erbin männlicher Kronen [...] war die Geschlechterhierarchie partiell außer Kraft gesetzt. Ihre ererbte Herrscherstellung stach ihre Geschlechtszugehörigkeit gleichsam aus. Bezeichnend dafür ist, dass sie selbst nie von der naheliegenden Möglichkeit Gebrauch machte, sich im christlichen Bildtypus als Mutter mit Kind porträtieren zu lassen und von der Assoziation mit der Himmelskönigin zu profitieren [...]. (Seite 838 f.)

tendenziell auf den Bereich des Hauses und der Familie verwiesen. Das aber ließ sie seither als Frauensache erscheinen, während die Sphäre des Politischen als männlich wahrgenommen wurde. Im 19. Jahrhundert verglich man das Verhältnis zwischen „Vater Staat“ und „Mutter Kirche“ mit dem Verhältnis zwischen Mann und Frau in der bürgerlichen Ehe: Der moderne Staat ist den Kirchen übergeordnet wie der Ehemann seiner Frau; er gewährleistet Schutz und verlangt dafür Gehorsam.

Gegenwärtig erleben wir einen rasanten Wandel der Geschlechternormen und eine ebenso rasant wachsende religiöse Vielfalt aufgrund weltweiter Migrationsbewegungen. Beides hat eine zunehmende Pluralisierung der Gesellschaft zur Folge. Die Konflikte, die damit einhergehen, entzündeten sich typischerweise an den unterschiedlichen

Geschlechterrollen. Das prominenteste Beispiel dafür ist derzeit wohl der Streit um die Verschleierung muslimischer Frauen. Ein Stück Stoff dient zur Polarisierung der öffentlichen Meinung. Als religiöses Symbol selbst ist es indessen vieldeutig: Was im einen Fall eine Manifestation patriarchalischer Unterordnung ist, kann unter anderen gesellschaftlichen Vorzeichen ein demonstratives Bekenntnis weiblicher Selbstbestimmung sein.

Das zeigt: Religiöser Sinn lässt sich nicht aus dem gesellschaftlichen Kontext isolieren. Wie Religion und Geschlechterordnung sich zueinander verhalten, muss fortwährend neu verhandelt und ausgefochten werden.

Gekürzter Vorabdruck eines Beitrags für den Katalog „Gewalt und Geschlecht“ zur gleichnamigen Sonderausstellung des Militärhistorischen Museums der Bundeswehr in Dresden. Der Katalog erscheint 2018 im Sandstein Verlag.



Barbara Stollberg-Rilinger ist Professorin für die Geschichte der Frühneuzeit an der WWU. Die Historikerpreis- und Leibniz-Preisträgerin ist stellvertretende Sprecherin des Exzellenzclusters, stollb@uni-muenster.de

Wann ist ein Gott ein Mann?

VON DANIEL GERSTER | Religionen untermauern auf den ersten Blick häufig eine Dominanz von Männern gegenüber Frauen: Sei es, indem der eine Gott als Mann gedacht wird oder in einem pluralen Götterhimmel die männlichen über den weiblichen Gottheiten stehen, sei es, weil religiöse Vorschriften nur Männer zum Priesteramt zulassen oder ihre herausgehobene Stellung in Gesellschaft und Familie legitimieren. Religionen haben also vermeintlich, indem sie die gesellschaftliche Geschlechterpolarität auf eine göttliche Ordnung zurückführen, entscheidenden Anteil daran, eine „männliche Herrschaft“ (Pierre Bourdieu) zu konstituieren und zu stabilisieren. Zugleich tragen sie, so scheint es, wesentlich dazu bei, „hegemoniale Männlichkeit“ (Raewyn Connell) zu begründen.

Ein zweiter Blick verdeutlicht gleichwohl, dass es so einfach nicht immer ist. In der Geschichte, auch des Christentums in Europa, finden sich Beispiele, in denen die weibliche Seite Gottes hervorgehoben oder ein besonderer Fokus auf weibliche Religiosität gelegt wurde. 1978 betonte Papst Johannes Paul I. etwa, Gott sei den Menschen „Vater, aber noch mehr Mutter“. Und eine globale Perspektive offenbart, wie unterschiedlich, fragil und fluid Männlichkeitskonzepte und -praktiken zwischen verschiedenen Religionen, aber auch innerhalb einer Religion sein können. Der Abgleich der hier abgebildeten hinduistischen Gottheit Vishnu mit traditionellen europäischen Vorstellungen von Männlichkeit spricht in diesem Zusammenhang Bände. Zwar trägt er mit Pfeil und Bogen kriegerische Attribute, zugleich heben sich aber seine grazile Haltung und sein reicher Schmuck davon ab. Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Verflechtungen herauszuarbeiten wird eine Aufgabe zukünftiger Forschung sein.



Daniel Gerster ist promovierter Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religion und Moderne (CRM) der WWU, das aus dem Exzellenzcluster hervorgegangen ist, daniel.gerster@uni-muenster.de



Grazil und kriegerisch – Rama ist die siebte Inkarnation des hinduistischen Gottes Vishnu; Südindien, um 1820.



Zitiert aus ...

„Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum“ von Arnold Angenendt

Waren die „reinen Hände“ im Christentum zunächst eine Metapher für sittlich-reine Lebensführung im Sinne des geistigen Opfers gewesen, so wurden sie in der Spätantike wieder zur Vorbedingung eucharistischer Betätigung. Den Altardienern wird die Ehelosigkeit, der Zölibat, abverlangt. Schon das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier mußte die Forderung nach dauernder Enthaltsamkeit bestärken. [...]

Die kultische Reinheit verband sich mit der Idee der geistlichen Brautschaft. Die Kirche, die als Braut Christi „makellos“ erscheint, ist „ohne Fehler und Falten“ (vgl. Eph 5,27: *non habentem maculam aut rugam*). Für die Liturgen wurde daraus die Forderung nach Makellosigkeit abgeleitet, zunächst als Forderung nach ethischer Reinheit, aber dann auch als Forderung nach zölibatärer Lebensweise: Die Priester sollten Jesus Christus in „reiner Brautschaft“ verbunden sein. (Seite 78 f.)

Kriegsschauplatz Frau

Die Frau verkörpert in vielen Kulturen die Reinheit ihrer religiösen und sozialen Gruppe, sodass jeder Angriff auf sie auch immer die Ehre ihrer Familie und der gesamten Gemeinschaft trifft. „Sexuelle Gewalt symbolisiert die Schwäche der Männer, die ihre Frauen nicht schützen können“, erläutert die Historikerin Iris Fleßenkämper am Beispiel Indiens. Als man dort 1947 die Grenze zu Pakistan zog, entehrten Hindus, Muslime und Sikhs die jeweils anderen religiösen Gruppen gezielt, indem sie deren Frauen folterten, vergewaltigten und ihnen religiöse Symbole in die Haut ritzten. Die öffentlichen Gewalttaten und Markierungen der Opfer sollten die Ohnmacht der feindlichen Gruppe gegenüber dem „siegreichen Schänder“ sichtbar machen. Im heutigen Indien werden die weiblichen Dalits, die „Unberührbaren“, besonders oft Opfer von Gewalt, vor allem beim Versuch, sozial aufzusteigen: Männer höherer Kasten setzen sexuelle Gewalt ein, um die Dalit-Gemeinschaft zu erniedrigen und letztlich die traditionell-religiöse Kastenordnung zu stabilisieren. Vergleichende Studien, wie sie eine Kooperation zwischen indischen und deutschen Forschern im Rahmen des Exzellenzclusters leistet, zeigen ähnliche Praktiken in Europas Geschichte und Gegenwart. Im Dreißigjährigen Krieg kam es zu öffentlichen „Schändungen“ der Frauen einer eroberten Stadt und auch die nationalsozialistische Gewalt gegen Jüdinnen, Roma- und Sinti-Frauen verfolgte nach den Worten Fleßenkämpers das Ziel, die Frau nicht nur als Einzelne, sondern als Repräsentantin ihrer Religion und Ethnie zu demütigen.



Iris Fleßenkämper ist promovierte Historikerin. Sie ist Projektleiterin am Exzellenzcluster und dessen wissenschaftliche Geschäftsführerin, irisfle@uni-muenster.de



Zu Gast am Exzellenzcluster ...

PUBLIZISTIN KHOLA MARYAM HÜBSCH | „Die exotisch-erotische Verführung im Harem einerseits und die unterdrückte, eingekerkerte Muslimin [andererseits:] Die Berichterstattung über die muslimische Frau bleibt auch heute noch ein Konstrukt des Westens, das mit der Realität von muslimischen Frauen in Deutschland sowie in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens wenig zu tun hat, sondern vielmehr die Funktion übernimmt, implizit die eigene Überlegenheit zu zementieren.“

Nachzulesen im Aufsatz „Zwischen Gewaltopfer und Haremsphantasie. Zum Selbst- und Fremdbild der muslimischen Frau“, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): „Als Mann und Frau schuf er sie“, S. 259. Khola Maryam Hübsch sprach am 25. Oktober 2011 im Rahmen der Ringvorlesung „Religion und Geschlecht“ am Exzellenzcluster.

RABBINERIN ELISA KLAPHECK | „Eine religiöse Pflichtenethik, die die Forderungen des Feminismus in sich aufnimmt [...], könnte neue Impulse von der Religion her bieten, in einer Zeit, in welcher der politische Feminismus müde geworden zu sein scheint. Das aber würde bedeuten, dass sich feministisch eingestellte Rabbinerinnen, wie überhaupt weibliche Geistliche aller Religionen, nicht nur mit den Veränderungen begnügen, die sie innerreligiös [...] verwirklichen, sondern sich konstitutiv tätig im größeren Spannungsfeld zu Staat und Gesellschaft verstehen lernen.“

Nachzulesen im Aufsatz „Frauen im Rabbinat. Feministische Aufbrüche im Judentum von der ersten Rabbinerin Regina Jonas bis heute“, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): „Als Mann und Frau schuf er sie“, S. 276 f. Prof. Dr. Elisa Klapheck sprach am 6. Oktober 2011 im Rahmen der Ringvorlesung „Religion und Geschlecht“ am Exzellenzcluster.



Der Gelehrte Abu Zaid unterrichtet Männer und Frauen in einer islamischen Schule, Yahya ibn Mahmud al-Wasiti, Bagdad, 1237 (Details).

Das koranische Frauenbild nicht den Populisten überlassen

Frauen im Islam – viele denken dabei an Unterdrückung und Entrechtung. Einige drastische Koranverse legen das nahe. Die Islamwissenschaftlerin DINA EL OMARI stellt diese Verse in ihren historischen Kontext und zeichnet so ein differenzierteres Frauenbild. Ihr Habilitationsprojekt über feministische Koranhermeneutik ist Teil des großen Projekts „Historisch-kritischer Korankommentar“ des islamischen Theologen Mouhanad Khorchide am Exzellenzcluster. In ihrem Beitrag illustriert sie an einem Beispiel die Vorzüge der modernen Exegese.

Der öffentliche Diskurs um die Frage nach Frauenbildern im Islam wird gerade in Europa oft populistisch geführt. Man beruft sich auf koranische Verse, die frauenbenachteiligend wirken können, wenn sie nicht im historischen Kontext ihrer Entstehung verortet werden. Auch die islamische Theologie verwendet ein solches ahistorisches Verständnis nicht selten, um patriarchalische Strukturen zu legitimieren. Eine zeitgenössische Auslegung des Textes, wie sie am Exzellenzcluster betrieben wird, verortet den Koran und wichtige exegetische Aussagen in dem historischen Kontext ihrer Entstehung und kommt so zu einem zeitgemäßen Textverständnis und Frauenbild. Das lässt sich exemplarisch zeigen an der koranischen Aussage „Wir haben euch aus einem Wesen erschaffen und aus ihm seinen Partner“ (4:1). Die traditionelle Exegese deutet diesen Vers oftmals im Sinne der Erschaffung von Eva aus Adam – als Derivat von ihm. Der Mann wäre der Frau danach seit Anbeginn der Schöpfung überlegen. Schon der muslimische Exeget Razi (1149–1209) verweist hingegen darauf, dass der Vers nicht „aus ihm“ meint, sondern „von der gleichen Art“. Im Lichte des koranischen Entstehungskontextes samt spätantiker Texte, die damals verbreitet wurden und teils in den Koran einflossen, wird so deutlich, dass hier ein Bezug zu einer Quelle der jüdischen Midrasch-Literatur, dem Bereschit Rabba 8,1, zu vermuten ist. Sie beschreibt die erste menschliche Schöpfung als androgynes Wesen, aus dem beide Geschlechter hervorgehen. Der koranische Vers greift hier genau diese Vorstellung einer hierarchielosen Schöpfung der beiden Geschlechter auf. So erschließt ein historisches Bewusstsein bei der Koranauslegung des 21. Jahrhunderts neue Bedeutungsebenen.



Dina El Omari ist promovierte Islamwissenschaftlerin. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) der WWU und designierte Projektleiterin am Exzellenzcluster, dina.elomari@uni-muenster.de



ק רוא בגרון פגא החרשיסר **א**שי תננים אשר על צפי חורש
ר אותם פיה הודשי מגורשיסר **ש**יר חרשוהגא מדרשים
תרננה שפתיי בשודרי **א**רבעה חרשים
ארבעה **ח**רשים פנמיחזה **פ**י ארתה זה מזה לחזה
באשר שמענו פי עור נחזה **פ**רבינו בשלום בהודשי היה
פר אתיל המכרך את עמוד משלום



מילבנון פלה מראש אמנה תשודרי בטוחר ער
 לובשי התבהני והתפארי פושם ריקוח התבשמי מור
 הלכונה התקטורי כי בא עת והגיע שעה אשר למולך
 תשודרי בין שודרי ילוי אשרול הסופר מינפנפת
 תנאמת פלה באומרי שפר בני מוכוז זכילו רוחשים

Kaum Jenseitiges in der jüdischen Kunst

Religionen lassen sich in vielfältigen Medien darstellen, in Text, Ton und Bild, in Objekt, Raum und Körper. Die Vermittlung durch Bilder hat in den monotheistischen Religionen eine jahrhundertelange Tradition. Judentum und Christentum illustrieren und reflektieren religiöse Vorstellungen über die Epochen hinweg in gemalten, gezeichneten und gedruckten Bildern – allen Debatten um ein Bilderverbot zum Trotz. Während christliche Künstler das Transzendente, bis hin zu figurativen Gottesbildern, veranschaulichen wollen, stellt die jüdische Kunst religiöse Feste, Rituale und Symbole in den Mittelpunkt. **KATRIN KOGMAN-APPEL**, Humboldt-Professorin für Jüdische Studien der WWU, verdeutlicht dies anhand reich illustrierter Handschriften und Drucke des Spätmittelalters.

„Du sollst dir kein gehauenes Bild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und du sollst sie nicht anbeten.“ (Ex 20, 3–4). Diese berühmten Verse nährten lange die Fehlvorstellung vom Judentum als a-visuelle oder sogar anti-visuelle Kultur. Wie der kürzlich verstorbene amerikanische Forscher der jüdischen Philosophie Kalman Bland vor einigen Jahren zeigen konnte, handelt es sich bei diesen Vorstellungen um ein nichtjüdisches Konstrukt der Aufklärung. Während, wie Bland geltend machte, das moderne Judentum dieses Konstrukt zum Teil appropriierte, hat es mit mittelalterlichen und frühneuzeitlichen jüdischen Auseinandersetzungen zum Thema Bildwerk nur wenig zu tun. Anders als in der christlichen Kunst allerdings, in der anthropomorphe Gottesdarstellungen sehr häufig sind, ist in der jüdischen Kunst nicht von einer Verbildlichung des Transzendenten auszugehen, schon gar nicht in figurativer Form. Wenn also im 14. Jahrhundert in Aragon die Schöpfung in einer jüdischen Handschrift bildlich dargestellt wurde, so ist göttliches Eingreifen lediglich durch goldene Lichtstrahlen angedeutet (Abb. 1).

Ein gewagtes und daher einmaliges Beispiel entstand im frühen 14. Jahrhundert in Worms, wo in einem Gebetbuch die Liebe Gottes zu seinem Volk allegorisiert wurde.

Das Bild illustriert eine liturgische Hymne, die vor dem Hintergrund der Beschreibungen des Liebespaares im Hohelied die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk anspricht. Das Bild übersetzt das in der christlichen Kunst sehr beliebte Thema der Krönung Marias in eine jüdische Bildsprache. Ein mit Judenhut gekennzeichneter Mann sitzt einer aufwendig gekleideten Frauenfigur gegenüber, die als weibliche Personifizierung die Gottesgegenwart (Schechina) dargestellt ist. Wir können hier nicht von einer figurativen Gottesdarstellung ausgehen, sondern von einer allegorischen Deutung des biblischen Motivs der Liebe (Abb. 2).

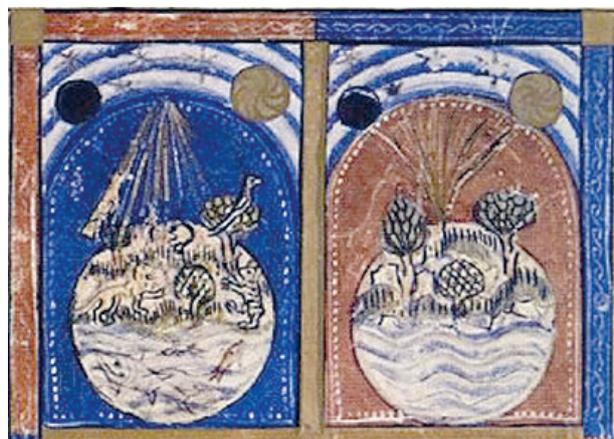


Abb. 1: Die Erschaffung der Welt; Sarajevo Haggada, Aragon, um 1330.

Abb. 2 (links): Allegorie der göttlichen Liebe; Leipzig Machsor, Worms, um 1310.



Abb. 3: Israeliten verlassen Ägypten mit ungesäuertem Teig; Vogelkopf Haggada, Rheinland, um 1300.

Besonders reichhaltig illustriert wurden im späteren Mittelalter sogenannte Pesach-Haggadot. Das im Frühjahr begangene Pesach-Fest wird im Gedenken an den Auszug Israels aus Ägypten begangen. Die Haggada, der Text, der während der liturgisch geprägten Mahlzeit am Vorabend des Pesach-Festes vorgetragen wird, entwickelte sich im späten Mittelalter als unabhängiges, relativ kleines Buch. Dieses Format und der didaktische Charakter der Haggada, der die gesamte Familie, insbesondere die Kinder anspricht, eignet sich besonders gut zur Illustration. Zu den frühesten Beispielen gehört die Vogelkopf-Haggada (um 1300), so benannt, weil der Großteil ihrer Figuren mit Vogel- statt Menschengesichtern ausgestattet ist. Während die frühe Forschung annahm, dass die Vogelköpfe aus dem Versuch heraus entstanden seien, das sogenannte Bilder- verbot zu umgehen, rechnet die jüngere Forschung damit, dass die Tierköpfe einer Unterteilung der Menschheit in

religiöse oder soziale Gruppen dient. In der Vogelkopf- Haggada sind beispielsweise nur die Kinder Israels mit Vogelköpfen versehen (Abb. 3). Eines der Bilder stellt die Israeliten dar, die vor dem Auszug aus Ägypten keine Zeit mehr hatten, ihren Brotteig gären zu lassen. Der eilig mitge- nommene Teig wurde bereits auf dem Weg in ungesäuerte Brote verarbeitet. Im Gedenken daran verzehrt man während der sieben Tage des Festes nur ungesäuertes Brot (Matsot).

Im späteren 15. Jahrhundert profilierte sich der Schreiber und Illuminator Joel ben Simeon als eine Schlüsselfigur der Haggada-Ikonographie. Er ist für die Entwicklung eines reichhaltigen Bildrepertoires verantwortlich, das später noch lange auf gedruckte Versionen wirken sollte. Um 1420–25 im Rheinland, vielleicht in Köln, geboren, wanderte er um die Mitte des Jahrhunderts nach Nord- italien aus, wo er sich Elemente der frühneuzeitlichen italienischen Buchkunst aneignete (Abb. 4).

Kernstück der Haggada und der Zeremonie ist die Vermittlung der Geschichte des Auszugs an die nächste Generation. Der Text sieht daher die Fra- gen vier verschiedener Söhne vor, die verschiedene Charaktere der Menschheit repräsentieren: weise, böse, fleißig, aber ungebildet, und dumm, oder in den Worten der Haggada: „einer, der nicht weiß, wie man fragt“. Joel orientierte sich an verschiede- nen Typen seiner Umgebung und visualisierte in zahlreichen seiner Haggadot diese vier Charaktere: einen Gelehrten, einen Ritter, der den nicht- jüdischen Verfolger darstellt, einen Hofnarren und einen ärmlichen Vagabunden (Abb. 4).



Abb 4: Die Fragen der vier Söhne als menschliche Charaktertypen; Washington Haggada, Joel ben Simeon, Deutschland, 1478.

Nach der Erfindung des Buchdrucks entwickelte sich diese Technik auch bald in der jüdischen Buch- geschichte. Allerdings hatten zu Beginn jüdische Buchdrucker mit zahlreichen Restriktionen zu

kämpfen. Frühe Beispiele entstanden zunächst auf der Iberischen Halbinsel, womit eine Tradition ins Leben gerufen wurde, die mit den Vertreibungen der Juden 1492 (aus Spanien) und 1496 (aus Portugal) ein abruptes Ende fand. Der jüdische Buchdruck verlagerte sich dann zunächst nach Italien, wo sicherlich auch Joel ben Simeon diese Technik kennenlernen konnte, sie allerdings nie anwendete. Und doch sind in seinem Schaffen Elemente zu beobachten, die auf die sich ändernde Buchkultur zurückzuführen sind. Joels Bildsprache deutet darauf hin, dass er sich, ähnlich wie Buchdrucker, Fragen zur schnelleren Produktion seiner Bücher stellte und seine Zeichentechnik auf Vervielfältigung seines Repertoires abzielte.

Die illustrierte Haggada entwickelte sich auch im frühen Buchdruck. Eine nur fragmentarisch erhaltene Haggada für sefardische Juden entstand um 1500. Pionier dieses Buchgenres war jedoch Gerschom Hakohen in Prag, der 1526 die berühmte Prager Haggada herausgab. Unter Verwertung mittelalterlicher Vorläufer, unter anderem auch des Joel ben Simeon, entstand hier ein Buch, das es sich zur Aufgabe machte, die Bildsprache der Handschrift,

die immer ein an einen privaten Auftraggeber gerichtetes einmaliges Unikum war, den Erwartungen einer breiten Leserschaft anzupassen (Abb. 5). Unter anderem übernahm der Drucker die von Joel ben Simeon ins Leben gerufenen Charaktertypen der vier Söhne und übertrug sie in das Medium des Holzschnitts.

Haggadot stellen kaum je das Transzendente dar; ihre Hersteller beschäftigen sich nicht mit Fragen der Gottesdarstellung. Im Zentrum stehen die während des Festes zu vollführenden Rituale und ihre symbolische Bedeutung, die auf das Gedenken an den Auszug Israels aus der ägyptischen Knechtschaft abzielen. Dies ist allen hier vorgestellten Beispielen gemein, obwohl sie aus verschiedenen Perioden stammen und sich verschiedener Medien bedienen.



Katrin Kogman-Appel hat die Alexander von Humboldt-Professur für Jüdische Studien an der WWU inne und ist Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, kogman@uni-muenster.de



Abb. 5: Die Fragen der vier Söhne als menschliche Charaktertypen; Prager Haggada, Gerschom Hakohen, Prag, 1526.



Einbruch der Transzendenz in die irdische Welt

Bilderverbot ja oder nein? Im Christentum diskutierten Gelehrte über Jahrhunderte, ob religiöse Bilder erlaubt seien oder nicht. Manche lehnten die bildliche Darstellung religiöser Motive unter Verweis auf die Zehn Gebote und das Bilderverbot ab. Andere wiederum plädierten für Bilder, denn damit ließen sich all jenen Menschen biblische Inhalte vermitteln, die nicht lesen konnten. **CHRISTEL MEIER-STAUBACH**, Professorin für lateinische Philologie der WWU, schildert die Debatten und zeigt in ihrem Beitrag mediale Figurationen des Religiösen im Mittelalter – Bilder, die das Transzendente sichtbar machen.

Die jahrhundertelangen Kontroversen um die Bilderverehrung im Christentum – von der Spätantike bis zu den Reformatoren und der Gegenreformation – konkretisieren sich bei dem Benediktinerabt und großen Exegeten Rupert von Deutz im 12. Jahrhundert in seiner Auseinandersetzung mit der Einstellung des Judentums zu religiösen Bildern. In einem Streitdialog zwischen einem Juden und einem Christen (1129) stellt er die Bilderfülle der christlichen Kirchen gegen das jüdische Bilderverbot (Ex 20), weist aber die Legitimität von religiösen Bildern schon in der jüdischen Geschichte nach, wo Gott Moses und Salomon

zur Bildausstattung des heiligen Raums anleitet (1 Kön 6). Darauf gründend seien auch alle Wände der christlichen Kirchen voller Bilder und Skulpturen, nicht nur mit den mosaïschen Cherubim, sondern mit verschiedenstem Bildschmuck, der die erinnerungswürdigen „Taten der Heiligen, den Glauben der Patriarchen, die Wahrheit der Propheten, den Ruhm der Könige, die Seligkeit der Apostel, den Sieg der Märtyrer“ darstelle.

Im selben Jahrhundert erläutert der Theologe Alan von Lille in seinem Traktat gegen Häretiker, Juden und

Muslime die grundsätzliche christliche Position: Diesen Bildern komme Verehrung (*veneratio*) zu, nicht aber Anbetung (*adoratio*), die Gott allein gebühre; denn göttlichen Kult dem Geschaffenen zu widmen, sei Götzendienst (*idolatria*). Nach dem griechischen Kirchenlehrer Johannes von Damaskus war dies Lehre des Christentums in Ost und West. Der für Jahrhunderte maßgebliche Liturgiker Durandus sagt: „Nicht Gott, nicht Mensch ist das [...] Bild, das du siehst, sondern es ist Gott und Mensch, den das heilige Bild im Abbild [nicht seinsmäßig] enthält.“ Also sind im lateinischen Westen



Abb. 2: Gottes Weisheit in schöner menschlicher Gestalt und Gottes Allmacht als monströse, weil für menschliches Begreifen unzugängliche Figuration; Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum*, Vision III 4, fol. 135r.



Abb. 3: Das Kreisdiagramm als abstrakte Figuration Gottes, in dem sich in reinen graphischen Farbenfeldern die Weltgeschichte bis zu ihrer Vollendung in Gott abbildet, in Menschengestalt darin sitzend die Liebe Gottes, die zusammen mit Allmacht und Weisheit die Trinität darstellt; Hildegard von Bingen (wie Abb. 2) fol. 143r.

Abb. 1 (links): Der Schöpfergott erschafft nach Maß und Zahl Himmel und Erde; *Bible moralisée*, Wien.

Heilsgeschichte, Jesu Erdenleben, die Geschichte der Kirche wie auch typologische Bezugnahmen zwischen Alter und Neuer Zeit legitime Gegenstände religiöser Bilder, deren Narrationen didaktisch-katechetische Funktionen haben und die so auch „Bücher für Laien“ sein sollen, wie der Kirchenvater Gregor der Große († 604) und viele nach ihm formulierten.

Konfliktträchtig bleibt auch in der westlichen Kirche die bildliche Darstellung des Göttlichen, des Transzendenten. Die Problematik entzündet sich an der Frage nach der adäquaten Darstellbarkeit der gott-menschlichen Doppelnatur im Christusbild: Wie weit kann allein sein Erdenleben gemalt, wie zudem sein Gottsein repräsentativ sichtbar werden? Wie ist es ferner möglich, die Trinität angemessen anschaulich werden zu lassen? Diese Probleme kennen weder das Judentum noch der Islam. Für die hochmittelalterliche Bildtheologie ist die Inkarnation Gottes die Legitimation des religiösen Bildes. Mit seiner Menschwerdung in Jesus Christus sei das Bilderverbot des Alten Testaments aufgehoben, da sich Gott selbst in menschlicher Gestalt offenbart habe, wie der franziskanische Scholastiker Bonaventura und andere schrieben.

Konfliktträchtig bleibt auch in der westlichen Kirche die bildliche Darstellung des Göttlichen, des Transzendenten.

Die christliche Kunst hat verschiedene Illustrationsweisen für religiöse Bilder gefunden: Narrationsfolgen von Geschehenem, Repräsentationsbilder, Symbole sowie neu entwickelte Sonderformen der Ikonographie, die in stärkerem Maß auf theologisch-

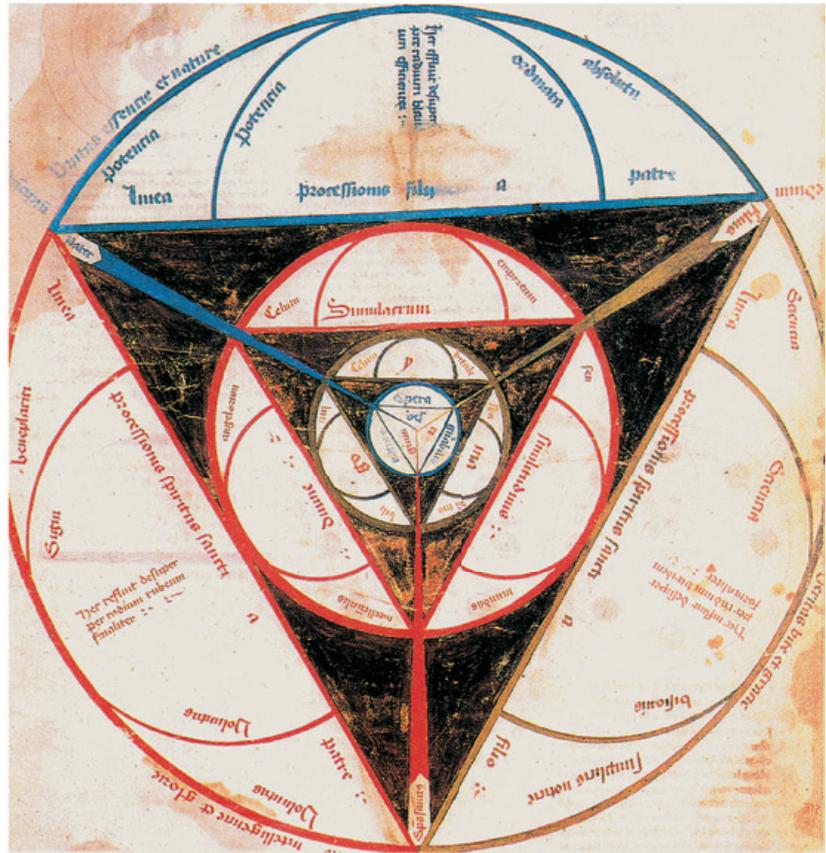


Abb. 4: Das Diagramm „Siegel der Ewigkeit“ (Sigillum eternitatis) des Universitätslehrers Heymeric de Campo aus dem 15. Jahrhundert erfasst in abstrakter Form Gott, die Trinität und die archetypische Welt.

philosophischer Reflexion beruhen. Bilder erzählen die Glaubensinhalte von der Erschaffung der Welt bis zu Geburt und Handeln Jesu, Bilder repräsentieren Christus als den guten Hirten, den Lehrer, den Hohepriester, den Allherrscher auf dem Thron.

Symbole wie das Lamm, die Mandorla, der leere Thron und das Buch (=Wort, Logos), der Kreuznim-

bus, die göttliche Hand, das Christusmonogramm vergegenwärtigen im Zeichen den Gottessohn. Alle diese Darstellungsformen vermitteln im Medium Bild spezifische Transzendenzvorstellungen.

Besondere Herausforderungen für die Bildkunst brachten biblische und spätere Berichte über den unmittelbaren Einbruch der Transzendenz in die irdische Welt. Prophetenvisionen, die Apokalypse, das Erleben zahlreicher Visionäre der Kirchengeschichte beschrieben in der Inspiration empfangene Bilder und bezeugten zugleich die Unmöglichkeit, mit der defizienten menschlichen Sprache solche Erfahrungen der Transzendenz adäquat zu formulieren. Daher beanspruchte die Übertragung solcher Erfahrungen in das Bildmedium immer neu die Kreativität der Illustratoren, die sich um die piktorale Transformation mit den eigenen Mitteln bemühten. In der abendländischen Tradition wird dieses Problem mit Klarheit und Schärfe vor

allem in der neuplatonisch-pseudodionysischen Philosophie reflektiert. Hier entsteht eine Bildlehre, die die radikale Differenz von Transzendenz und Immanenz ernst nimmt. Sie regt Bilder an, die dieser Problematik piktoral entsprechen. Ihre Bildpädagogik führt vom Abbildhaft-Schönen zum Unähnlichen und Hässlich-Monströsen als der durch die Differenz angemesseneren Figuration des Göttlichen: „Wenn ich in den hl. Visionen der heiligen Propheten“, erklärt der Theologe und Philosoph Eriugena (um 877), „von einem schönen menschlichen Bild lese, das einheitlich und in jeder Weise natürlich ist, zur Bezeichnung dessen, der über jede Form und Gestalt in sich selbst ohne Form und Gestalt besteht, kann ich mehr der Täuschung erliegen zu glauben, Gott selbst, der unendlich ist, könne durch ein menschliches Bild begrenzt werden und der Unsichtbare und Unausprechliche sei sichtbar und es werde etwas über ihn ausgesagt.“ (Abb. 2).

Eine andere Variante der bildlichen Angemessenheit sind die abstrakt-diagrammatischen Formen als eine die Vielheit der Welt hinter sich lassende, zur Einheit strebende „analytische“ Darstellungsweise; durch sie kann das menschliche Sehen aus der Zerstreuung geführt und der Aufstieg zu Gott insinuiert werden (Abb. 3). Die geometrisch-diagrammatischen Figurationen werden in der Fortentwicklung des antiken Lehrbilds zu theologisch-mystischen Denkbildern ausgeformt (Abb. 4). Eine aus dem spätantiken Platonismus kommende und im christlichen Bereich bis in die Neuzeit vielfach verwandte Vorstellung ist der mit Geometrie die

Welt gestaltende Gott (*deus geometra*) (Abb. 1); daher führt auch die Rückkehr des Menschen in diesen Formen *per visibilia ad invisibilia*.

Die angemessenste, aber auch schwierigste Annäherung an den figurlos-unendlichen einfachen Gott

Abstrakt-diagrammatische Formen als „analytische“ Darstellungsweise: Durch sie kann der Aufstieg zu Gott insinuiert werden.

gegenüber allem Bildhaften ist für die mystische Theologie der bildlose Aufstieg (*anagoge*) des Menschen, als der höchsten „Visionsform“, die sich etwa bei Meister Eckhart findet.

Im Konflikt zwischen dem religiösen Bedürfnis nach sinnhafter Erhebung zum Göttlichen und der Warnung vor seiner anthropomorphen Herabwürdigung wie idolatrischer Gefahr hat die mittelalterliche Bildtheologie verschiedene Darstellungsmodi entwickelt, deren Spannweite

von der Mimesis über Verfremdung und Abstraktion bis zur dezidierten Bildlosigkeit der *Unio mystica* reicht.

Fazit ist also, dass religiöse Gestimmtheit und religiöses Bedürfnis nach bildhafter Vergewisserung über das Göttliche und theologische Vorbehalte gegenüber seiner bildlichen Festlegung miteinander im Widerstreit liegen, ja einen unauflösbaren Konflikt darstellen, wie er zum Beispiel eindrucksvoll erfahrbar wird

im Vergleich der kargen Ausstattung des Großmünsters in Zürich und der von Bildzeugnissen überbordenden Asam-Kirche in München. In den Kontroversen der verschiedenen Epochen über das religiöse Bild wird dieses Paradox immer wieder virulent.



Christel Meier-Staubach ist emeritierte Professorin für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit an der WWU und Projektleiterin am Exzellenzcluster, christel.meier@uni-muenster.de

Was ist ... Religion?

Von Detlef Pollack | Man sollte die Bedeutung von Definitionen nicht überschätzen. Sie sind Konventionen, Übereinkünfte unter Wissenschaftlern, um sich über den Gegenstand ihrer Forschung verständigen zu können. Gerade was die Definition von Religion angeht, geht die Zahl der wissenschaftlichen Angebote in die Hunderte. Eine Einigung ist nicht in Sicht. Dennoch ist es nützlich, eine Religionsdefinition der konkreten historischen und empirischen Arbeit zugrunde zu legen, damit alle, die diese Forschung nachvollziehen wollen, wissen, wovon man spricht. Der hier unterbreitete Vorschlag lautet, unter Religion solche Phänomene zu fassen,

- in denen eine Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz getroffen wird – wie auch immer die unzugängliche Transzendenz jeweils inhaltlich gefüllt wird: als Gott, Götter, Geister, kosmische Energie oder als gefiederte Schlange
- und in denen Formen angeboten werden, um das Unzugängliche kommunikabel zu machen: seien es Rituale, persönliche Gebete, heilige Schriften, Offenbarungen, bildliche Symbole, ausgegrenzte Plätze oder auch Gebäude.

Detlef Pollack ist Professor für Religionssoziologie an der WWU und Sprecher des Exzellenzclusters, pollack@uni-muenster.de

IM PORTRÄT



„Ich will die jüdische Kultur in ihrem ganzen Reichtum zeigen“



Was wäre ein Wissenschaftsverbund mit dem Schwerpunkt „Religion und Politik“ ohne die Judaistin KATRIN KOGMAN-APPEL hat die WWU eine der international angesehensten Vertreterinnen dieses Fachs 2016 nach Münster geholt. Als Inhaberin einer Humboldt-Professur für Jüdische Studien bereichert sie den Austausch über die Weltreligionen, für den die Universität nicht zuletzt mit dem Exzellenzcluster „Religion und Politik“ ideale Bedingungen bietet.

Kogman-Appel ist in vielerlei Hinsicht eine Wanderin zwischen den Welten. 1958 in Wien geboren, begann sie 1977 dort ihr Studium der Geschichte. Die Judaistik spielte zunächst nur als Nebenfach eine Rolle. Ihr Interesse an jüdischer Historie und Kultur war anfänglich von der Zeitgeschichte bestimmt. Es war die Ära Brandt in Deutschland, die Ära Kreisky in Österreich. Das „Dritte Reich“ war in beiden Ländern Gegenstand gesellschaftlicher Debatten – auch in Kogman-Appels Familie. „Ich habe angenommen, es liege für Österreicher oder Deutsche nahe, sich mit dem NS und der Vernichtung des europäischen Judentums zu beschäftigen“, sagt sie. „Vielleicht war das etwas idealistisch.“

Von der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit sprang die Nachwuchswissenschaftlerin alsbald in eine weit frühere Epoche. Ihr späterer Doktorvater Kurt Schubert, Pionier und Doyen der österreichischen Judaistik, weckte ihr Interesse an illuminierten jüdischen Handschriften. „Wer bei Schubert studierte, konnte dem eigentlich kaum entgehen“, sagt Kogman-Appel und schmunzelt. „Aber auch so fand ich die Beschäftigung mit mittelalterlicher Buchkultur reizvoll, weil ich es immer gern mit ‚Handgreiflichem‘ zu tun hatte. Alte Sachen haben mich nie geschreckt, im Gegenteil: je älter, desto spannender.“

Mit einem Forschungsstipendium ausgestattet, ging Kogman-Appel nach Jerusalem und „blieb dort hängen“. Auch privat wurde Israel ihr Lebensmittelpunkt. Sie lernte ihren Mann kennen, gründete eine Familie und konvertierte zum Judentum. „Unsere Familie ist aber nicht religiös praktizierend“, sagt Kogman-Appel. Jüdisch zu sein, das bedeutet für sie Solidarität mit ihrer Familie, mit Israel und seinen Menschen. Kogman-Appel versteht sich durchaus als deren Sachwalterin, auch wenn sie sich nicht im engeren Sinn politisch engagiert. Jenseits einer „lakrimosen“ Geschichtsschreibung, die jüdisches Leben primär

aus dem Blickwinkel von Unterdrückung und Verfolgung betrachtete, wolle sie jüdische Kultur in ihrem ganzen Reichtum präsentieren. In ihrer Lehrtätigkeit sei das auch ein Stück „Mission“. In Münster baut sie den kulturgeschichtlichen Studiengang „Jüdische Studien“ auf.

Die Semesterferien verbringt Kogman-Appel in Israel. Und sie versucht, alle drei, vier Wochen für ein Wochenende heimzuffliegen – zu ihrem Mann und den drei erwachsenen Kindern. Wie sehr Kogman-Appel in ihre neue Heimat inkulturiert ist, das scheint manchmal eher beiläufig auf. Etwa in der Sprache. Die Frage, wie die Erforschung mittelalterlicher Handschriften denn in einen Exzellenzcluster „Religion und Politik“ passe, pariert sie mit dem Hinweis auf die meinungsbildende Rolle der Buchkultur in der Gesellschaft. Soziologische Gesichtspunkte hätten in ihrer Disziplin an Bedeutung gewonnen. „Wir fragen nicht nur nach ... wie sagt man auf Deutsch ... watermarks.“ Wasserzeichen, ja richtig.

Im Mittelpunkt ihrer laufenden Arbeit steht ein Werk des jüdischen Schreibers Elisha ben Abraham Cresques (1325 bis 1387), der als Kartograf eine privilegierte Stellung am aragonesischen Königshof hatte. Er erstellte eine persönliche Sammlung religiöser Texte. Einen „Glücksfall“ nennt Kogman-Appel die Handschrift – wegen des selten privaten Charakters und der Auskunftsfreudigkeit des Verfassers. Ein anderer Schreiber, Joel ben Simeon, im 15. Jahrhundert in Deutschland und Italien tätig, steht in einer Epoche des Übergangs von der individuellen, nach den Bedürfnissen des Auftraggebers abgefassten Handschrift zu Ansätzen serieller Produktion – noch vor Erfindung des Buchdrucks. „Da lag etwas in der Luft.“ Wie heute. Im Zeitalter des Wandels von der analogen zur digitalen Kultur, vom Buch zum E-Book, ist Kogman-Appel nicht nur Wanderin, sondern auch Mittlerin zwischen Sphären, die einander fern und doch so nah sind. *Joachim Frank, Chefforrespondent DuMont Mediengruppe*

Stimmen aus dem Jenseits

Die Stimme ist ein flüchtiges Medium. Als primäres Medium der menschlichen Kommunikation spielt sie auch in der Religion eine wichtige Rolle. Und doch lässt sie sich kaum dingfest machen und scheint sich dem diskursiven Zugriff zu entziehen. Ein Forschungsprojekt am Exzellenzcluster hat sich der Stimme im religiösen Kontext dennoch genähert: Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen untersuchten die Stimme als Medium der religiösen Vermittlung und entdeckten in historischen Zeugnissen, in der Literatur und in Kunstwerken aus verschiedenen Religionen und Kulturen, vom Altertum bis heute, „Stimmen aus dem Jenseits“.

Die Literaturwissenschaftlerin Martina Wagner-Egelhaaf erläutert: „Ob Texte oder Bilder, Radio oder Filme: In zahlreichen Werken verschiedener Epochen und Religionen werden Stimmen gehört, die von den Menschen als göttlich aufgefasst werden. Zu denken ist etwa an die Bekehrung

des Saulus vor Damaskus, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt wird: Dort hört Saul eine Stimme vom Himmel, verbunden mit einer Lichterscheinung, und die Stimme spricht zu ihm: ‚Saul, Saul, was verfolgst du mich?‘ Auch etwa beim Austreiben von Dämonen werden Geistwesen hörbar. Über solcherlei Stimmererscheinungen verbinden sich Diesseits und Jenseits“. Mit einem Team von Forscherinnen und Forschern aus der Religions-, Geschichts- und Literaturwissenschaft, der Ethnologie, Theologie und Soziologie hat sie das Medium „Stimme“ in Hinduismus, Christentum, Islam und weiteren Religionen untersucht.

Die Gruppe fand in zahlreichen Quellen sowohl menschliche Stimmen, die sich während religiöser Vollzüge erheben, als auch körperlose, nur gehörte Stimmen, die von außen auf den Hörer oder die Hörerin zukommen und oft Göttern oder Geistern zugesprochen werden. Dazu gehört

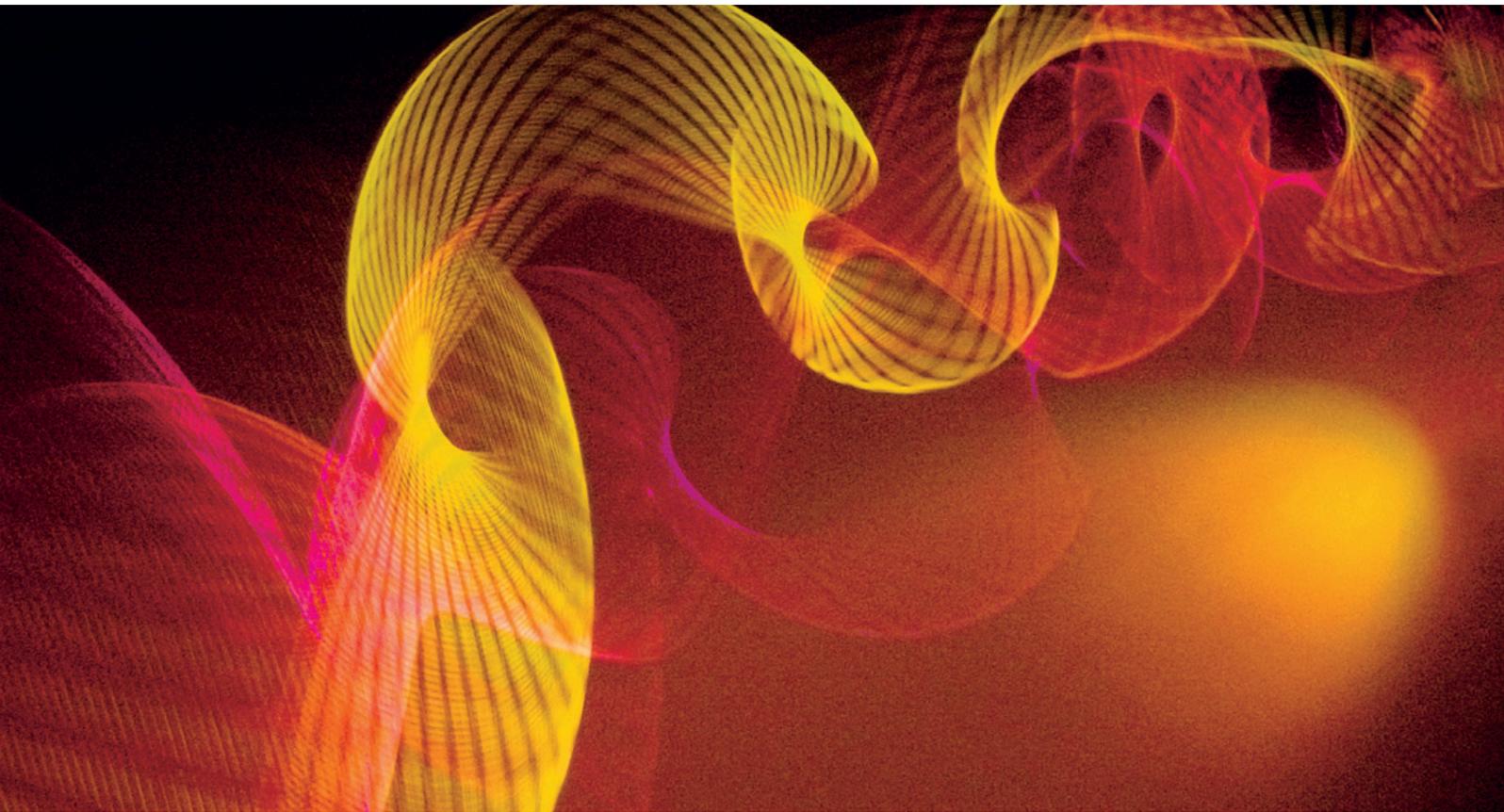
beispielsweise auch die Stimme, die Augustinus in seinem Konversionsbericht, den *Confessiones*, zur Schriftlektüre auffordert („Nimm und lies“). Auch die Idee, dass heilige Texte göttlich offenbart werden, basiert auf der Vorstellung einer Stimme, die der Schreiber hört: Die christliche Kunstgeschichte stellt das etwa als Szene zwischen Engel und Evangelist dar. Martina Wagner-Egelhaaf: „Aber auch ‚innere Stimmen‘ werden als Verbindung des Menschen zu einer göttlichen Sphäre angesehen, wie in der Vorstellung einer ‚voice of the inner light‘, die bei den Quäkern im 17. Jahrhundert in England aufkam.“

Wie menschliche Stimmen in religiösen Ritualen wirken, wird am Beispiel des muslimischen Sufi-Heiligtums Bava Gor in Indien deutlich: Pilger, die an Formen von Besessenheit leiden, bringen die quälenden dämonischen Geister in Dialog mit den Geistern von Heiligen – mit Hilfe ihrer eigenen menschlichen Stimme.

Ein Buch, das spricht

Die Ergebnisse des interdisziplinären Forschungsprojekts sind unter dem Titel „Stimmen aus dem Jenseits / Voices from Beyond“ erschienen. Der Band enthält neben den deutsch- und englischsprachigen Beiträgen der Projektbeteiligten auch die Quellen, die sie untersuchen: Texte und Bilder sowie Audios und Videos auf einer beigelegten DVD. „Denn ein Buch über die Stimme muss auch sprechen können“, sagt Martina Wagner-Egelhaaf.

Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): Stimmen aus dem Jenseits / Voices from Beyond. Ein interdisziplinäres Projekt / An Interdisciplinary Project, Würzburg: Ergon-Verlag 2017.



Klangfrequenzen: Die Stimme als Medium zeichnet sich durch ihre schwer zu erfassende Klanggestalt aus.

Die Macht der Geister soll so die Dämonen besiegen. Predigtveranstaltungen des hinduistischen Gurus Morari Bapu stellen die Forscherinnen als „religiöse Klanglandschaft“ vor, in der das religiöse Gemeinschaftsgefühl und das Erleben des Einzelnen nicht durch Augen-, sondern Ohren-Kontakt entstehen.

In verschiedenen Religionen verschränken sich bisweilen menschliche Stimmen mit jenen aus dem Jenseits. So stellen Lehrgespräche zwischen einem hinduistischen Guru und seinen Schülern eine Verbindung von Mensch zu Mensch her, zugleich gilt

das Gelehrte als ursprünglich göttlich und wird durch den Klang der Stimme übermittelt. Eine Verschränkung jenseitiger und diesseitiger Stimmen zeigt sich auch in einem Bekehrungsbericht des 19. Jahrhunderts: Worte, die ein sächsischer Schulmeister, der durch die USA reiste, zunächst innerlich vernahm, brachten ihn zur Konversion zum Mormonentum, als später ein Missionar eben diese Worte aussprach.

Am Beispiel von Radiostimmen und dem Hörspiel „Die Zikaden“ von Ingeborg Bachmann zeigt sich, so Wagner-Egelhaaf, wie Stimmen,

deren Ursprung nicht erkennbar ist, auch außerhalb der Weltreligionen mitunter ein metaphysischer Stellenwert und politische Autorität zugeschrieben werden. Die Medienwissenschaft sieht daher eine „besondere Affinität des Radios zu metaphysischen Stoffen“.



Martina Wagner-Egelhaaf ist Professorin für Neuere deutsche Literatur an der WWU und Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, ndlmwe@uni-muenster.de

Musik als Schlüssel zum Weltganzen

Wohl keine andere Religionskultur hat eine so ungebrochene Verbindung zur Musik entwickelt wie der Hinduismus, sagt die Religionswissenschaftlerin ANNETTE WILKE. Religiöse Texte werden im indischen Hinduismus kaum je still gelesen – sie werden deklamiert, gesungen, getanzt und aufgeführt. Sakrale Texte werden so zum Erfahrungsraum.



Śiva schlägt mit der Handtrommel den Rhythmus der Schöpfung. Südindische Bronze, 10. Jahrhundert.

„Sprache, Musik, Bewusstsein und Lebendigkeit sind eine untrennbare Einheit“, so Wilke. Musik werde stark danach definiert, dass sie Emotionen wie Freude und Zustände der Versenkung auslöse. Ein Beispiel ist das komplexe Konzept des Nāda-Brahman, mit dem Musik in Indien häufig verbunden wird. „Dahinter steht die Idee eines klanglichen absoluten göttlichen Seins, das die Welt durchdringt“, sagt die Religionswissenschaftlerin. Vor allem in der Rāga-

Musik lässt sich das sinnlich erfahren, wie der einheimische Musikwissenschaftler Śārngadeva im 13. Jahrhundert und spätere Musiker nahelegen. „Musik wird hier zum Schlüssel des Weltganzen und einer angenehmen Form von Yoga, einer Verschmelzung mit dem Göttlichen.“

Populär wurde Nāda-Brahman Ende des 20. Jahrhunderts mit Formeln wie „Die Welt ist Klang“ und „Klang ist Gott“ auch in Europa und Amerika. „Wesentlich verantwortlich dafür war das 1983 veröffentlichte Buch ‚Nada Brahma: die Welt ist Klang‘ des Jazzhistorikers und

New-Age-Propagandisten Joachim-Ernst Berendt“, führt die Forscherin des Exzellenzclusters aus. Sie nennt den kulturellen Kontext des Nāda-Brahman eine „ausgesprochen klangzentrierte Lebenswelt.“ Die devotionalen Texte sind oft Lieddichtungen. „Es gibt eine Reihe musizierender und tanzender Gottheiten, die Göttin Sarasvatī und die großen Götter Śiva und Kṛṣṇa, mit denen die vielfältigen religiösen Vorstellungen von Klang und Musik zur Darstellung kommen.“

Annette Wilke hat mit der Studie „Sound and Communication“ eine neuartige Kulturgeschichte Indiens vorgelegt, die die Sprachpraxis und rituelle Umsetzung hinduistischer Texte untersucht und die Zentralität des Klangs in religiösen wie profanen Kontexten herausarbeitet. In der Grundlagenarbeit, die in der internationalen Hinduismusforschung als wegweisend gilt, plädiert sie dafür, Religionswissenschaft als „Kulturhermeneutik“ zu betreiben, die sich nicht auf Einzelaspekte wie Textinhalte oder Rituale beschränkt, sondern den gesamten kulturellen Kontext in den Blick nimmt. „Wir Europäer denken bei Texten an das geschriebene Wort, an Aussagen, Lehren, aber nicht an Klänge oder Rituale“, so die Wissenschaftlerin. Der Hinduismus sei dagegen „eine Performanzkultur, in der das gesprochene und klingende Wort und nicht der geschriebene Text das Hauptmedium ist.“

Annette Wilke, Oliver Moebus: Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism, Berlin, New York: De Gruyter 2011.



Annette Wilke ist Professorin für Allgemeine Religionswissenschaft an der WWU und Projektleiterin am Exzellenzcluster, wilkeann@uni-muenster.de

„Erneuerung von den Kirchenrändern her“

Es war ein epochaler Schritt für die katholische Kirche, als das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) mit der Enzyklika „Dignitatis humanae“ die Religionsfreiheit als Menschenrecht anerkannte. „Schließlich hatte sie sie bis zum Konzil noch abgelehnt“, erläutert der Sozialethiker KARL GABRIEL. Mit den Sozialethikern CHRISTIAN SPIESS und KATJA WINKLER ist er den Gründen für den Wandel der kirchlichen Lehrmeinung nachgegangen und kommt zu dem Schluss: Sein Ursprung lag nicht im römischen Zentrum, sondern an den Rändern der Weltkirche.



Die Bischöfe der Weltkirche sind im Petersdom zur Beratung versammelt. Vorne die Ehrenplätze der Patriarchen der unierten Ostkirchen.

„Es glich einer Revolution, als sich das Konzil nach heftigen Auseinandersetzungen am letzten Tag doch zur Religionsfreiheit durchrang“, so Gabriel. Entgegen verbreiteter Forschungsmeinung sei der Wandel jedoch nicht allein mit Vorgängen auf dem Zweiten Vatikanum zu erklären. Zur Wende in der kirchlichen Lehrmeinung kam es der Untersuchung von Gabriel, Spieß und Winkler zufolge erst, als die Gläubigen an der Basis ihre positiven Erfahrungen mit Demokratie und Freiheitsrechten nach Rom trugen. „Die beachtliche Pluralität und Offenheit unter Katholiken in Vereinen und Verbänden sowie in der Theologie führten dazu, dass die Kirche auf dem Konzil auf politische Gewalt zur Durchsetzung ihres Wahrheitsanspruchs verzichtete, die Trennung von Religion und Politik anerkannte und sich fortan darauf beschränkte, eine zivilgesellschaftliche Kraft unter vielen zu sein.“

In dem Buch „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?“ wird die Entstehung der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ textgenau nachgezeichnet, die von „schweren Kontroversen und Krisen“ geprägt gewesen sei, so der Sozialethiker. „Eine bedeutende Rolle spielte dabei die US-amerikanische Theologie, insbesondere der Jesuit John C. Murray, durch plausible und geschickte Argumentation. Sie stellte die Hinwendung zur Religionsfreiheit nicht als Traditionsbruch dar, sondern als in der Kontinuität der kirchlichen Tradition liegend.“

Die Hinwendung des Konzils zur Religionsfreiheit sei aber nicht alleine auf eine Intervention der US-Bischöfe zurückzuführen. „Vielmehr fielen die US-amerikanischen Impulse auf einen Boden, der durch viele politische und gesellschaftliche Faktoren für die Anerkennung der Religionsfreiheit bereitet war.“ Dazu gehörten die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges, die Kodifizierung der Menschenrechte, der Kalte Krieg und die Blockkonfrontation, die Rolle des politischen Katholizismus und des Laienkatholizismus insgesamt sowie das historisch einmalige Wirtschaftswachstum nach dem Weltkrieg.

Die Studie definiert die Begriffe „Moderne“ und „Religionsfreiheit“ und bietet einen Forschungsüberblick zum Thema. Die wissenschaftlichen Positionen weisen ein breites Spektrum auf: Es reicht von der Auffassung des Schweizer Sozialphilosophen Arthur Fridolin Utz, dass ein „Bruch“ in der kirchlichen Lehre nicht möglich sei, über die Unterscheidung der theologischen und verfassungsrechtlichen Ebene durch den späteren Kurienkardinal Walter Kasper bis zur These des Ver-

fassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass es sich um einen glatten Traditionsbruch, eine „kopernikanische Wende“, handele.

Das Buch ist Teil der Reihe „Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt“, zu der vier weitere von den Autoren und der Autorin herausgegebene Bände gehören: „Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ enthält Quellen zur Debatte um die Religionsfreiheit, der Sammelband „Religionsfreiheit und

Pluralismus“ beschreibt das Verhältnis von Katholizismus und Religionsfreiheit. Das Buch „Religion – Gewalt – Terrorismus“ geht religiösen Motiven des Terrorismus und ethischen Problemen der Terrorismusbekämpfung nach, „Modelle des religiösen Pluralismus“ bietet historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven auf den Umgang mit religiöser Vielfalt.

Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 2), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.

Vorbild für den Islam?

Ob der Modernisierungsprozess der römisch-katholischen Kirche mit der Anerkennung der Religionsfreiheit heute anderen Religionen wie dem Islam als Vorbild dienen kann, lässt sich nach Einschätzung des Sozialethikers Karl Gabriel nicht ohne weiteres sagen. „Ein Unterschied liegt in der Struktur der Religionsgemeinschaft. Der katholische Zentralismus erlaubte es, eine Neuorientierung zentral zu beschließen und in der ganzen Religionsgemeinschaft zu vollziehen. Hier zahlte sich der Zentralismus einmal positiv aus. Das wäre in weitläufigeren Religionsgemeinschaften kaum möglich.“ Zugleich lässt sich aber sagen: „Religionsgemeinschaften dürften eher Anschluss an den modernen Verfassungsstaat, an Demokratie und Menschenrechte finden, wenn sie positive Erfahrungen in demokratischen Staaten machen. Insoweit dürfte es kontraproduktiv sein, sie unter Druck zu setzen und zur normativen Modernisierung zu drängen.“



Karl Gabriel ist emeritierter Professor für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU und Projektleiter am Exzellenzcluster, karl.gabriel@uni-muenster.de



Christian Spieß ist Professor der christlichen Sozialwissenschaften und Leiter des Johannes Schasching SJ Instituts an der Katholischen Privat-Universität Linz. Er war von 2008–2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster, religionundpolitik@uni-muenster.de



Katja Winkler ist promovierte Theologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Tübingen. Sie war von 2008–2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster, religionundpolitik@uni-muenster.de

Mehr als ein Katholizismus

Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Die Frage klingt harmlos, aber sie ist es nicht. Es geht um einen Sprengsatz in der Entwicklung der katholischen Lehre, denn Rom holte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach, wovon ein „Bündel von Katholizismen“ in anderen Regionen schon länger überzeugt war, schreibt der Kirchenhistoriker HUBERT WOLF in seinem Kommentar zur Studie der Sozialethiker Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler.

Einige Theologen sind der Ansicht, die Lehre der katholischen Kirche kenne keine Brüche, sondern allenfalls ein organisches Wachstum, so wie ein Baum an alten Ästen neue Zweige sprießen lässt. Korrekturen seien nicht möglich, ein und derselbe Satz des katholischen Lehramts bleibe in alle Ewigkeit wahr. Insofern könne „Dignitatis

humanae“ nichts enthalten, was vorherigen Lehrmeinungen widerspreche, auch wenn die Päpste des 19. Jahrhunderts Religions- und Gewissensfreiheit aufs Heftigste verurteilt haben. Papst Gregor XVI. etwa hielt sie 1832 für einen „pesthaften Irrtum“.

Andere Wissenschaftler sprechen dagegen unverhohlen von einem Bruch, von einer „kopernikanischen Wende“ der katholischen Kirche. So habe das Konzil die religiöse Wahrheit und die individuelle Freiheit auf dem Boden des naturrechtlich und theologisch begründeten Personenbegriffs miteinander versöhnen können, mit dem Ergebnis, dass die Religionsfreiheit aus dem säkularen Recht in die katholische Staatslehre übernommen wurde.

Um es kurz zu machen: Die Versuche, zwischen Gregor XVI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil Kontinuitäten zu konstruieren, wirken sehr bemüht. Das Beispiel der Religions- und Gewissensfreiheit zeigt vielmehr exemplarisch, dass sich die Lehre der Kirche grundsätzlich wandeln kann und manchmal auch muss.

Und die Argumentation des Zweiten Vatikanischen Konzils weist noch weiter. Die Würde der menschlichen Person macht diese zu einem Träger von Rechten: Das hat nicht nur auf der Ebene der Politik zu gelten, sondern auch in der Kirche selbst. So wurde versucht, fundamentale „Christenrechte“ in einer „Lex Ecclesiae Fundamentalis“ festzuschreiben – leider ohne Erfolg.

Die Studie von Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler geht von einem Lernprozess der katholischen Kirche aus, dessen Faktoren sie überzeugend nachzeichnet. Aber einen Punkt würde ich noch stärker betonen: Positive Erfahrungen mit dem Verfassungsstaat haben liberale Katholiken bereits im 19. Jahrhundert gemacht, gerade in Deutschland, zum Beispiel im katholischen Vereinswesen und im Laienkatholizismus. Der Katholizismus war in der Neuzeit immer mehr als das, was gerade an der Kurie vertreten wurde, war immer ein Bündel von Katholizismen. Im 19. Jahrhundert hatten die Gegner der Freiheitsrechte an der Kurie die Oberhand gewonnen. Doch mit dem Zweiten Vatikanum setzten



Das Zweite Vatikanische Konzil versammelte sich im Petersdom zur Beratung und zur Messfeier.

sich alternative Strömungen durch, die ebenfalls auf eine lange Tradition zurückblickten, auch wenn die Päpste sie verworfen hatten. Schon im 18. und 19. Jahrhundert gab es katholische Gläubige und Katholizismen, die zur Religionsfreiheit fanden. Rom hat länger gebraucht.



Hubert Wolf ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, hubert.wolf@uni-muenster.de



Wiederkehr der Götter oder Rückgang des Religiösen?

In der Debatte um die Rolle der Religion in der Moderne haben die Religionssoziologen DETLEF POLLACK und GERGELY ROSTA eine der bislang umfassendsten empirischen Untersuchungen internationaler religiöser Entwicklungstrends seit 1945 vorgelegt. Länderübergreifend stellen sie in dem Grundlagenwerk *Muster des religiösen Wandels* sowie kausale Entwicklungen fest, die religiöse Auf- und Abschwünge beeinflussen.

„Die Gegenwart erlebt eine explosionsartige Vervielfältigung des religiösen Feldes“, erläutert Detlef Pollack.

„Fundamentalistische Bewegungen ergreifen hochgebildete Jugendliche, Christen wenden sich millionenfach von ihrer Kirche ab, esoterische Weltbilder stoßen in Medizin und Wissenschaft zunehmend auf Resonanz. Durch das Aufzeigen von Mustern und Faktoren des Wandels lässt sich das unübersichtlich gewordene religiöse Feld ordnen.“ Die Soziologen streben dabei keine Universaltheorie wie die Säkularisierungsthese an, sondern bieten Theoriebausteine, die in der Forschung auf verschiedene Weise kombiniert werden können.

Zu den Faktoren, die die Vitalität von Religionen negativ beeinflussen, gehören nach der Studie ein hohes Wohlstandsniveau, ein hoher Grad an Individualisierung, ein breites Freizeit- und Unterhaltungsangebot sowie ein hohes Maß an kultureller und weltanschaulicher Vielfalt. Positiv wirkt sich dagegen aus, wenn das religiöse Leben in Gemeinschaften eingebettet ist oder wenn sich religiöse Identitäten mit politischen, nationalen oder wirtschaftlichen Interessen verbinden. „Zugleich liegt hier Konfliktpotential, besonders wenn kleine, aggressive Religionsgruppen beteiligt sind, die dieses Konfliktpotential für sich ausnutzen und auf Kosten von Mehrheiten Attraktivitätsgewinne erzielen können“, sagt Pollack.

Zentrale Ergebnisse der Untersuchung

Funktionale Diffusion: Wenn sich religiöse Identitäten mit politischen, wirtschaftlichen oder nationalen Interessen verbinden, trägt das oft zur Stärkung von Religion und Kirche bei. Die Studie weist diesen Zusammenhang am Beispiel der USA nach. Hier gehören nicht nur Rituale wie das gemeinsame Gebet im Kongress oder die Verehrung der amerikanischen Flagge zur Zivilreligion, sondern auch die religiöse Aufladung von Militäraktionen oder die Sicht auf die US-Nation als *God's chosen people*. Derartige Verbindungen von Religion und Politik fördern die Verankerung der Religion im gesellschaftlichen Leben der USA.

Funktionale Differenzierung: Häufig schwächen sich religiöse Bindungen wieder ab, wenn die mit religiösen Mitteln verfolgten politischen, wirtschaftlichen oder nationalen Ziele erreicht wurden. Dies gilt für die meisten Länder in Westeuropa in den Jahrzehnten nach 1945. In Deutschland waren die Gottesdienste nach der nationalen, sozialen und moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus überfüllt. Religiöse und nicht-religiöse Interessen verbanden sich: Die Kirchen waren ein Hort der sozialen Ordnung, der moralischen Orientierung und der politischen Wegweisung. Wenige Jahre später waren die Kirchen in den Augen vieler zu einer autoritären Institution geworden, von der sich auf Autonomie bedachte Bürgerinnen und Bürger zu emanzipieren hatten.

Aktuelle und historische Analysen

Die Studie „Religion in der Moderne“ zeichnet detailreich ein lebendiges Panorama des religiösen Wandels in verschiedenen Gesellschaften. Aktuelle Analysen werden durch historische Perspektiven ergänzt. „Viele religiös-soziale Konstellationen lassen sich nur aus ihrer Vorgeschichte verstehen“, erläutert Pollack. Die Studie zieht theoretische Gesichtspunkte heran, um religiöse Entwicklungen in unterschiedlichen Gesellschaften zu vergleichen.

Die Forscher nehmen Fallstudien für Italien, die Niederlande, Deutschland, Polen, Russland, die USA, Südkorea und Brasilien vor und ziehen aus dem Vergleich zwischen Ost- und Westeuropa, den USA, asiatischen und südamerikanischen Ländern verallgemeinerbare Schlussfolgerungen. Einbezogen ist eine Vielzahl an repräsentativen Datensätzen aus verschiedenen Zeiträumen: World Values Survey (WVS), International Social Survey Programme (ISSP), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS), Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung, General Social Survey (GSS), Pew Forum sowie kirchliche und staatliche Statistiken.

Individualisierung: Je mehr die Menschen auf Selbstbestimmung, Lebensgenuss und Selbstverwirklichung Wert legen, desto distanzierter stehen sie den Kirchen gegenüber. Auch wenn eine Mehrheit in Deutschland meint, ganz individuell ohne Kirche gläubig sein zu können, lässt sich das statistisch nicht nachweisen. Nur wenige leben den christlichen Glauben ohne kirchliche Institution und Gemeinschaft. Formen einer hoch-individuellen esoterischen Spiritualität außerhalb von Kirche und Christentum sind oft stark fluktuierend und wenig stabil.

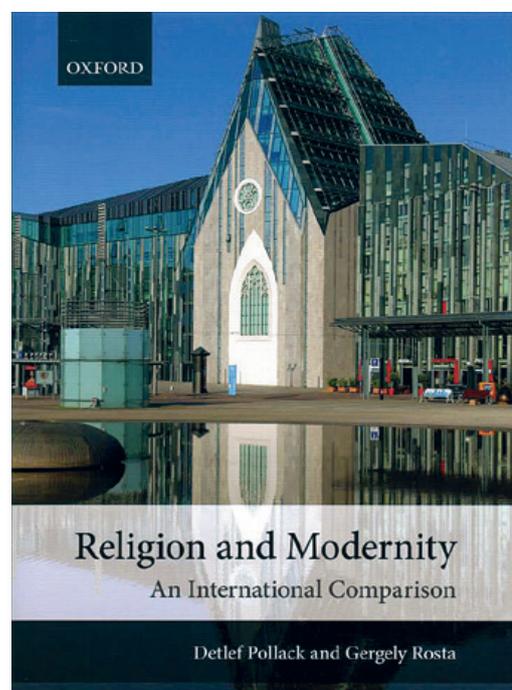
Funktionale Absorption: Kommen Religion und Politik sich zu nah, wirkt sich das häufig negativ auf die religiöse Integrationsfähigkeit aus. In den Niederlanden brachen die konfessionellen Gruppenkulturen, die mit ihrem Einfluss auf Politik, Diakonie, Universität und Schule das Leben jahrzehntelang stark bestimmt hatten, nach 1950 wie ein Kartenhaus zusammen, da sie die säkularen Institutionen nicht nur okkupiert hatten, sondern von diesen auch abhängig geworden waren und sich damit von ihren eigenen religiösen Motiven abgeschnitten hatten.

Existenzielle Unsicherheit: Der Einfluss existenzieller Krisen wie Armut, Krieg oder Naturkatastrophen auf die individuelle Religiosität lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Zwar kommen große ländervergleichende Analysen zu dem Ergebnis, dass in Staaten mit scharfen sozialen Ungleichheiten, geringem Wohlstandsniveau und systemrelevanter Korruption das Religiositätsniveau höher ist als in wohlhabenden Gesellschaften mit ausgeprägter existentieller Sicherheit. Doch in manchen Gegenden und Epochen sind es vor allem die ökonomisch schlechter gestellten Bevölkerungsschichten, die der Kirche besonders entfremdet gegenüberstehen.

Vergemeinschaftung: Religiöse Vorstellungen gewinnen an Überzeugungskraft, wenn der oder die Einzelne sie mit anderen teilt, er oder sie etwa am Gottesdienst teilnimmt und rituelle und institutionelle Stützung erfährt. Wenn aber der institutionelle Druck auf das Individuum zu groß wird und Kirchen als bevormundend erlebt werden, sinkt die Glaubensbereitschaft.

Religiöse und weltanschauliche Vielfalt: Im Unterschied zur oft vertretenen Annahme, Wettbewerb tue der Vitalität religiöser Gemeinschaften gut, geht die Intensität des Glaubenslebens bei hoher religiöser Pluralität oft zurück. So hat in konfessionell geschlossenen Ländern wie Polen, Italien, Irland oder Dänemark Religion einen höheren sozialen Stellenwert als in den religiös pluralen Niederlanden oder Großbritannien.

Konflikt und Diasporaeffekt: Religiöse Vielfalt kann unter bestimmten Umständen religiöse Leidenschaften auch anheizen, dann nämlich, wenn sich Minderheiten durch die Mehrheit herausgefordert fühlen. Ein höheres Engagement von Minderheiten lässt sich etwa bei Protestanten beobachten, die von einer katholisch geprägten Mehrheit umgeben sind, oder bei Evangelikalen in einem protestantisch-landeskirchlichen Umfeld.



Religion in der modernen Freizeit- und Unterhaltungskultur: Je mehr berufliche und außerberufliche Verwirklichungsmöglichkeiten bestehen, umso mehr verschiebt sich bei vielen Menschen die Aufmerksamkeit von religiösen zu säkularen Aktivitäten. Die Abschwächung religiöser Bindungen ist oft nicht das Ergebnis einer bewussten Entscheidung, sondern mehr ein schleichender, kaum reflektierter Prozess der Umakzentuierung von Wertpräferenzen.

Detlef Pollack, Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich („Religion und Moderne“, Bd. 1), Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2015.

Das Buch erschien im Folgejahr als Sonderausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung und 2017 bei Oxford University Press unter dem Titel „Religion and Modernity“ auf Englisch.



Detlef Pollack ist Professor für Religionssoziologie an der WWU und Sprecher des Exzellenzclusters, pollack@uni-muenster.de



Gergely Rosta ist Professor für Soziologie an der Katholischen Pázmány Péter Universität in Budapest. Von 2009–2012 und 2016–2017 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster, religionundpolitik@uni-muenster.de



Zitiert aus ...

„Religion in der Moderne“ von Detlef Pollack und Gergely Rosta

Die Abwendung von der Kirche vollzieht sich nicht als Ergebnis einer rationalen Kosten/Nutzen-Abwägung, sondern praktisch lautlos, unreflektiert und geradezu automatisch, als eine Abstimmung mit den Füßen, die sich einfach nicht mehr in Bewegung setzen wollen. Aus dem lautlosen Charakter dieses Abschieds erklärt sich, warum die Distanzierung von den Kirchen kaum durch Kritik an der Kirche und ihrem Handeln motiviert ist [...], warum sie mehr von äußeren Faktoren als vom Handeln der Kirche beeinflusst ist [...], warum die Kirchen auf eine so bemerkenswerte Art und Weise diesen Absatzbewegungen machtlos ausgeliefert sind [...] und warum sich die Abnahme des kirchlichen Bestandes wie ein unausweichlich voranschreitender, geradezu alternativlos erscheinender Prozess darstellt. (Seite 466 f.)



RELIGIONSZOLOGE JOSÉ CASANOVA | „Solange wir am Konzept der einen kosmopolitischen Moderne, verstanden als allgemeiner Prozess der säkularen Differenzierung und womöglich sogar als normatives globales Projekt, festhalten, solange sind wir gezwungen, alle Formen der Religion, die wir nicht als unsere eigenen annehmen können, als bedrohliche Fundamentalismen zu charakterisieren; und wir werden unversehens zu Partisanen in einem vermeintlichen weltweiten säkular-religiösen Konflikt [...].“

Nachzulesen im Aufsatz „Public Religions Revisited“, in: Hermann-Josef Große Kracht, Christian Spieß (Hgg.): Christentum und Solidarität, S. 336 f. Prof. Dr. José Casanova diskutierte am 16. April 2010 mit Mitgliedern des Exzellenzclusters über Religion in der Moderne (im Bild mit dem Politikwissenschaftler Ulrich Willems).



Zu Gast am Exzellenzcluster ...



RELIGIONSZOLOGE PETER L. BERGER | „Inwiefern hatte sich die Säkularisierungstheorie geirrt? Im Wesentlichen stellte sie ein sehr eurozentrisches Unterfangen dar, in das die Besonderheiten der europäischen Situation eingegangen waren. [...] Im Nachhinein denke ich, dass wir einen Kategorienfehler gemacht haben. Wir haben Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt, Säkularismus mit Pluralismus. Es zeigt sich, dass die Moderne nicht notwendigerweise einen Rückgang der Religion bewirkt. Sie bewirkt notwendigerweise einen vertiefenden Pluralisierungsprozess; eine historisch neuartige Situation, in der mehr und mehr Menschen inmitten konkurrierender Überzeugungen, Werte und Lebensstile leben.“

Nachzulesen in: Peter L. Berger: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie, S. 2. Prof. Dr. Peter L. Berger (1929–2017) sprach am 7. Mai 2012 zur Eröffnung des Centrums für Religion und Moderne der WWU (im Bild mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack).

„Ein christliches Deutschland gibt es nicht mehr“

Politik und Kirchen in Deutschland verharren religionspolitisch in den 1950er Jahren, stellt der Zeithistoriker THOMAS GROßBÖLTING fest. Die beiden christlichen Großkirchen werden nach damaligem Modell staatlich bevorzugt, obwohl inzwischen eine Vielzahl von Religionen hinzugekommen ist und es viele Menschen gibt, die nicht religiös sind. Mit seinem Buch „Der verlorene Himmel“ hat Großbölting die erste historische Gesamtschau zu Religion und Politik in Deutschland seit 1945 vorgelegt.

„Christliche Gemeinden schrumpfen, private Frömmigkeit nimmt ab und das öffentliche Leben hat fast gänzlich seinen christlichen Charakter verloren“, berichtet der Zeithistoriker. Heute gehören seiner Studie zufolge noch rund zwei Drittel der deutschen Bevölkerung einer christlichen Kirche an, um 1950 waren es 95 Prozent. Die Teilnahme am kirchlichen Leben geht kontinuierlich zurück. „Das Christentum ist zu einem Anbieter unter vielen für Sinnstiftung und Sonntagsgestaltung geworden“, sagt Großbölting. Sein Buch zeichnet die dramatischen Veränderungen nach und erläutert ihre Konsequenzen

für Religionsgemeinschaften in Deutschland heute und für das Gemeinwesen insgesamt.

Die bis heute enge Kooperation zwischen Staat und Kirchen liegt dem Wissenschaftler zufolge im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 begründet: „Zu einer Zeit, in der die Gesellschaft dominant christlich geprägt war und man einen ideellen Neuanfang nach dem Nationalsozialismus suchte, funktionierte dieses Zusammenspiel für Politik und Kirchen hervorragend.“ In den 1950er Jahren hätten die Kirchen Idealbilder und Lebenspraxis für viele

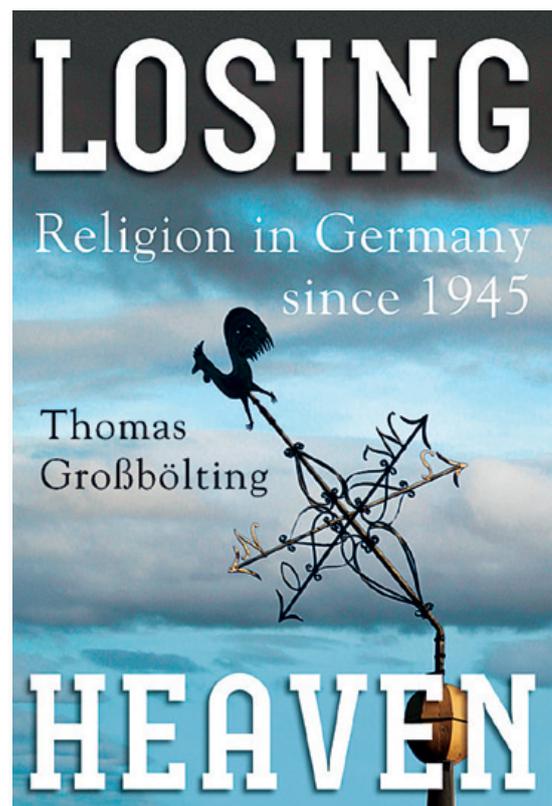
Felder wie Familie, Sexualität, Bildung, aber auch politische Entwürfe vorgegeben. Dies änderte sich jedoch rasch, so Großbölting: „Was damals noch als moralische Wegmarke galt, war zwei Jahrzehnte später nur noch eine Position von vielen.“

„Heute gibt es ein christliches Deutschland nicht mehr“, unterstreicht Großbölting, „vielmehr wächst die Zahl der religionspolitischen Konflikte.“ Beispiele dafür gebe es viele: die Diskussion um die Abweisung einer vergewaltigten Frau in zwei katholischen Kliniken, das Streikrecht für kirchliche Bedienstete,

Der verlorene Himmel

In seiner detailreichen Studie zeichnet Zeithistoriker Thomas Großbölting den religiösen Wandel in der alten Bundesrepublik, der DDR und dem wiedervereinigten Deutschland nach. Er schlägt einen Bogen vom Ideal der Rechristianisierung nach 1945, über Konflikte um Sex, Familie und Autorität und die Kirchenkrise in den 1960er Jahren, die Pluralisierung ab den 1970er Jahren, den Sonderfall Ostdeutschland bis zum wachsenden Islam und dem Judentum in Deutschland. Der Wissenschaftler analysiert dabei insbesondere drei Faktoren: die praktizierte Religiosität, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft und den innerkirchlichen Wandel etwa mit Blick auf Theologie und Kirchentage.

Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. Das Buch erschien im selben Jahr als Sonderausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung und im Jahr 2016 bei Berghahn Books unter dem Titel „Losing Heaven“ auf Englisch.



die Beschneidungsdebatte und die Koranverteilung durch Salafisten. „Politik und Kirchen unterschätzen den Handlungsbedarf notorisch. Sie nehmen Veränderungen erst wahr, wenn sie als Probleme auftreten.“

Eine weitblickende Politik, die alle Religionsgemeinschaften gleich behandle, sei nicht in Sicht. „Stattdessen herrscht ein System der hinkenden Trennung von Kirche und Staat, das in der Nachkriegszeit entstanden ist“, so der Historiker. „Vieles davon hat sich bis heute erhalten: die Kirchensteuer, der Religionsunterricht an staatlichen Schulen oder der Sitz von Kirchenvertretern in Rundfunkgremien.“

„Religionspolitische Ordnungen werden nicht am Reißbrett der politischen Planung entworfen, sondern sie sind das Ergebnis zufälliger Macht- und Politikkonstellationen“, führt

der Wissenschaftler aus. Dies treffe besonders auf die Kirchenartikel des Grundgesetzes zu: Religionspolitisch hätten die Mitglieder des Parlamentarischen Rates, die das Grundgesetz erarbeiteten, auf Kontinuität und Konfliktvermeidung gesetzt, „indem sie die Frage nach der Zuordnung von Staat und Kirche schleppend behandelten und sich als Kompromiss auf alte Formeln der Weimarer Republik zurückzogen.“ Mit Blick auf diese „schleppende Entstehungsgeschichte“ der religionspolitischen Ordnung gebe es wenig Grund, das heutige Staat-Kirchen-Verhältnis „in besonderer Weise als schützenswert oder sakrosankt“ zu sehen.



Thomas Großbörling ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, thomas.grossboelting@uni-muenster.de



Zitiert aus ...

„Der verlorene Himmel“ von Thomas Großbörling

Aus Sicht von Staat und Gesellschaft ist die Ausgangslage angesichts einer wachsenden Pluralität eindeutig: Ein „Weiter so“ mit Blick auf die privilegierte Stellung der protestantischen und der katholischen Kirche verbietet sich dann, wenn diese Ausrichtung andere Religionsgemeinschaften wie auch die Belange der Nichtreligiösen außen vor lässt. Staatliche Religionspolitik wird sich mehr als bislang darüber qualifizieren müssen, die einzelnen Religionsgemeinschaften gleich und damit gerecht zu behandeln. Aktuell stellt sich dieses Problem vor allem hinsichtlich des Islam in Deutschland. Nicht nur in der öffentlichen Berichterstattung, in der er oftmals vor allem als fremdländische Gefahr im Zusammenhang mit islamistischen Bewegungen wahrgenommen wird, stößt der Islam an eine gläserne Decke. (Seite 269)

Religion und Klimapolitik

VON KATHARINA GLAAB | Religiöse Akteure setzen sich auf internationaler Ebene intensiv für den Klimaschutz ein. Interreligiöse Gemeinschaften sowie buddhistische, muslimische und vor allem christliche Organisationen wie „Brot für die Welt“, die „Lutheran World Federation“ oder der Vatikan beteiligen sich regelmäßig an der Klimapolitik. Sie machen sich für die Berücksichtigung ethischer Dimensionen und Gerechtigkeitskriterien stark, wie das Forschungsprojekt „Religiöse Akteure in der Global Governance“ am Exzellenzcluster ergab. Am Beispiel der Verhandlungen zum Pariser Klimaabkommen der Vereinten Nationen (UN) 2015 ließ sich zeigen, dass der Organisationsgrad des religiösen Engagements wächst und interreligiöse Koalitionen zunehmen. Die Akteure organisierten sich im religionsübergreifenden Netzwerk „Interfaith Liaison Committee“, das mit dem Sekretariat der UN-Klimarahmenkonvention im Dialog steht. Zudem kooperieren viele religiöse Akteure mit anderen zivilgesellschaftlichen Netzwerken, etwa im „Climate Action Network“. Die Klimapolitik der religiösen Akteure setzt eher auf eine emotionale, als eine technische Sprache. Außerdem wird institutionelle Arbeit offenem Protest vorgezogen – obwohl sie inhaltliche Bedenken von radikaler agierenden zivilgesellschaftlichen Gruppen teilweise teilen, etwa gegenüber marktbasierter Lösungen gegen den Klimawandel.



Katharina Glaab ist Professorin für Global Change and International Relations an der Norwegischen Universität für Umwelt- und Biowissenschaften (NMBU) und war von 2012 bis 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster im Projekt „Religiöse Akteure in der Global Governance“ unter Leitung der Politikwissenschaftlerin Prof. Dr. Doris Fuchs, religionundpolitik@uni-muenster.de

„Religionspolitik nicht länger vernachlässigen“

Ob Islamunterricht oder Beschneidung, Kopftuch-Debatte oder Kreuzifix-Beschluss, die wachsende Vielfalt der Religionen in Deutschland ruft Konflikte hervor. Der Politikwissenschaftler ULRICH WILLEMS fordert die politischen Parteien auf, das Feld der Religionspolitik nicht länger zu vernachlässigen: „Wir haben ein hohes Niveau der Polarisierung erreicht, die Verschärfung war lange vorherzusehen.“ Nun sollten die Parteien – und die Bevölkerung – eine offene und sachliche Debatte über die Rolle der christlichen Kirchen, des Islams und anderer religiöser Minderheiten sowie der Konfessionslosen führen.

„Die Politik in Bund und Ländern reagiert auf die wachsende Religionsvielfalt nur langsam und zögerlich, obwohl eine historisch begründete Nähe von Staat und katholischer und protestantischer Kirche einen wesentlichen Teil der heutigen religionspolitischen Probleme verursacht“, sagt der Politikwissenschaftler. In der Kopftuchgesetzgebung etwa habe sie „die Probleme verschärft statt sie zu lösen“. Konflikte würden den Gerichten überlassen, dabei bestehe erheblicher Problemdruck, wie auch Auseinandersetzungen um Burka, Schächten und Moscheebauten zeigten. „Von einer systematischen und flächendeckenden Religionspolitik zur Sicherung der gleichen Religionsfreiheit von Muslimen kann bisher nicht die Rede sein.“

Die Bevölkerung ist nach Einschätzung des Wissenschaftlers nur unzureichend auf die wachsende religiöse Vielfalt und nötige Reformen auf diesem Politikfeld vorbereitet. Das sei eine Folge der vernachlässigten Religionspolitik und führe zu erheblichen Unsicherheiten, die populistische Kräfte wie die „Alternative für Deutschland“ (AfD) ausnutzen. „Nur wenn die Bevölkerung ein Verständnis für die Realität der religiösen Vielfalt entwickelt, können Abwägungsprozesse um die Rechte religiöser und nicht-religiöser Mehrheiten und Minderheiten gelingen, etwa hinsichtlich religiöser Bekleidungs Vorschriften oder Feiertagen“, so Willems. Andernfalls nehme die christliche und konfessionslose Mehrheit Forderungen der muslimischen Minderheit so wahr, als wolle sie Sonderrechte durchsetzen



Aus dem Schwurgerichtssaal des ehemaligen Düsseldorfer Landgerichts wurde das Kreuz entfernt.

oder als sei die säkulare Grundordnung in Gefahr. „Umgekehrt meinen Minderheiten, sie würden nicht anerkannt und von Mehrheitstraditionen bestimmt.“

Die Politik sei gut beraten, bundesweit Diskussionsprozesse über allgemeine und konkrete religionspolitische Fragen in Gang zu bringen, wie dies in Kanada gelungen sei. „Entscheidend ist es, in welchen Verfahren und Foren sich religionspolitische Debatten und Entscheidungen künftig organisieren lassen“, so Willems. Ein Anfang sei die Deutsche Islam-Konferenz in Berlin. Weitere Foren, auch auf Länder- und Kommunenebene, sollten folgen.

Der Politikwissenschaftler folgert: „Wir brauchen differenzierte Gespräche darüber, ob sich das Modell einer engen Staat-Kirche-Kooperation noch eignet, um den religiösen Mehr- und Minderheiten gleichermaßen Religionsfreiheit zu gewähren, beziehungsweise wie es verändert werden muss, um die Benachteiligung von Konfessionslosen und Muslimen zu beseitigen.“



Ulrich Willems ist Professor für Politikwissenschaft an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, ulrich.willems@uni-muenster.de

Was ist ... Religionspolitik?

Von **Ulrich Willems** | Unter Religionspolitik sind all jene politischen Prozesse und Beschlüsse zu verstehen, die die individuelle Praxis und kollektive Ausdrucksformen von Religion ebenso regeln wie den öffentlichen Status von Religionsgemeinschaften und religiösen Symbolen. Durch die hohe Verrechtlichung ist das Politikfeld von Konkurrenz zwischen politischer und richterlicher Regulierung gekennzeichnet. Zugleich hat es sich stark politisiert: So fordern Muslime Zugang zu denselben öffentlichen Ressourcen wie die Kirchen, und eine religionskritische Öffentlichkeit kritisiert religiöse Praktiken wie das Kopftuchtragen oder die Beschneidung. Im Hintergrund der religionspolitischen Herausforderungen stehen starke Veränderungen der religiös-kirchlichen Landschaft: Die Vielfalt der Religionen ist durch Zuwanderung gewachsen, der Islam zur drittgrößten religiösen Gemeinschaft geworden. Durch die stetige Entkirchlichung seit den 1960er Jahren und die Wiedervereinigung hat sich die Zahl der Konfessionslosen erhöht. Zugleich wächst die religiöse Individualisierung. Sie findet Ausdruck in einer nachlassenden sozialmoralischen Prägestkraft der Kirchen und einer Vermischung religiöser Traditionen.

Politischer Einfluss der Kirchen

Trotz voranschreitender Säkularisierung: Die christlichen Kirchen in Deutschland sind konstant in politische Debatten und Prozesse eingebunden. „Sie bedienen sich seit Jahrzehnten professioneller politischer Instrumente und werden in ethischen, sozial- und bildungspolitischen Debatten auch von nicht-religiösen Akteuren anerkannt“, sagt die katholische Theologin und Soziologin Judith Könemann. In Auseinandersetzungen über Menschenwürde, Medizinethik oder Zuwanderung waren die Kirchen mit mehrheitlich weltlichen Argumenten erfolgreich, wie Könemanns Analysen von Medienberichten über politische Stellungnahmen der Kirchen (1970 bis 2004) ergaben. „Die Quellen zeigen, wie stark die Kirchen

Politik und Gesellschaft mitgestalten wollen. Mit Bezügen zu Jesus und Gott ist aber erst das neunthäufigste Argument ausdrücklich religiös. Ansonsten werden Argumente angeführt, die auch säkulare Kräfte vorbringen: Lebensschutz, Menschenwürde, soziale und rechtliche Maßnahmen.“ Politikwissenschaftlerin Christiane Frantz ergänzte die Untersuchungen, die unter dem Titel „Religiöse Interessenvertretung“ erschienen, auf kommunaler Ebene: Ihre qualitativen Interviews mit kirchlich gebundenen Lokalpolitikern ergaben, dass diese kaum Konflikte zwischen politischen und religiösen Interessen sehen. „Vielmehr betrachten sie es als ihre Aufgabe, Lokalpolitik so zu gestalten, dass christliche Interessen

profitieren.“ Ohnehin seien Christinnen und Christen per se häufiger und stärker lokalpolitisch engagiert als andere Bürgerinnen und Bürger, selbst in religionschwachen ostdeutschen Regionen.

Judith Könemann, Anna-Maria Meuth, Christiane Frantz, Max Schulte: Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015.



Christiane Frantz und **Judith Könemann** sind Professorinnen für Politikwissenschaft und katholische Theologie an der WWU und Projektleiterinnen am Exzellenzcluster, christiane.frantz@uni-muenster.de, j.koenemann@uni-muenster.de

IM PORTRÄT



„Ich erreiche gerade junge Muslime im In- und Ausland“



Manchmal ist es schier zum Verzweifeln. Da bemüht sich Islamwissenschaftler THOMAS BAUER seit 20 Jahren um ein differenziertes Bild der islamischen Kultur, schreibt Bücher und Aufsätze, gibt Interviews und redet mit Politikern. Und was passiert? Deutschland diskutiert über „barbarische, muslimische, gruppenvergewaltigende Männerhorden“ oder darüber, ob sich AfD-Politiker mit Twitter-Beiträgen der Volksverhetzung schuldig machen.

Doch zu seinem Glück – und zum Glück für seine Forschung – neigt der Islamwissenschaftler nicht zum Verzagen. „Ich baue auf die Schlagkraft der Argumente“, sagt der 56-Jährige mit Blick auf die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Voreingenommenen Leuten werde er ihre – bewusst – falschen Vorstellungen nicht austreiben können. Dagegen fänden seine Darstellungen zur enormen kulturellen Vielfalt in der Tradition des Islams Gehör gerade auch bei jungen, gebildeten Muslimen im In- und Ausland, „die einen dritten Weg suchen zwischen einem starr-konservativen und einem aufgesetzt-liberalen Islam, der mit allen Traditionen brechen will“.

Zum Glück – schon wieder! – hat Bauer für seine literaturwissenschaftlich geschulte Sicht auf „eine andere Geschichte des Islams“ einen Begriff geprägt, der zum hermeneutischen Schlüssel für ein besseres Verständnis der islamischen Kultur geworden ist und in den Kulturwissenschaften in kurzer Zeit vielfach aufgegriffen wurde: Ambiguitätstoleranz, also die Fähigkeit oder Unfähigkeit eines Menschen oder einer Gesellschaft, „Mehrdeutigkeit auszuhalten, einander widerstreitende Werte und Wahrheiten nebeneinander stehen zu lassen, ohne auf die Geltung der eigenen Überzeugung zu pochen“, wie Bauer erläutert.

Das Wort „Ambiguitätstoleranz“ hat Bauer aus der Psychologie auf die Ebene kultureller Mentalitäten transferiert. Ihm war in der Beschäftigung mit 1.000 Jahren islamischer Literatur und Dichtkunst aufgegangen, dass der Islam bis ins 19. Jahrhundert in allen wesentlichen Lebensbereichen – Politik und Religion, Kunst und

Rechtsprechung, Familie und Sexualität – einen geradezu „lustvollen“ Umgang mit Mehrdeutigkeit und Vielfalt pflegte. Zu Verengung, Erstarrung und rigidem Dogmatismus kam es erst, als die islamischen Gesellschaften im Kontakt mit „dem Westen“ glaubten, sich mit einer eigenen Identität gegenüber dem Fremden und vermeintlich Überlegenen behaupten zu müssen. „So entstand zum Beispiel die Homophobie – vermeintlich zeitloses Charakteristikum islamischer Männlichkeitsbilder – nachweislich erst als Reflex auf eine viktorianische Prüderie“, sagt Bauer. „Sie ließ in der arabischen Welt der 1830er Jahre eine mehr als tausendjährige Tradition homoerotischer Liebesdichtung verstummen.“

In seinem Buch „Die Kultur der Ambiguität“ zeichnet Bauer solche Entwicklungen und Zusammenhänge meisterhaft nach. Seine Arbeit wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) 2013 mit dem Leibniz-Preis gewürdigt, Bauers Kollegen am Exzellenzcluster sehen in ihr einen der wichtigsten Impulse des Forschungsverbunds für die breitenwirksame gesellschaftliche Auseinandersetzung.

Bauer selbst, so scheint es, hat Gefallen am Leben in vieldeutigen Bezügen. „Er ist der Künstler unter unseren Professoren“, scherzt Viola van Melis, Leiterin des Zentrums für Wissenschaftskommunikation am Exzellenzcluster. Er lebt nicht nur für klassisch-arabische Literatur, sondern auch für Münzen und die Musik. Dass er in Münster schon mehrere Liederabende und eine Reihe „Musik und Religion“ initiiert hat, bereitet ihm beim Erzählen hörbar Vergnügen. „Das ist meine List als Islamwissenschaftler“,

Abb. (links): Arabist Thomas Bauer (arabist@uni-muenster.de) ist viel unterwegs zu Konferenzen und Podiumsdiskussionen, Interviews und Politikergesprächen, um in Wissenschaft, Politik und Medien „eine andere Geschichte des Islams“ zu erzählen.

sagt Bauer, der 2012 in die Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste aufgenommen wurde. Neben vielen Vortragsreisen tragen Besuche in allen wichtigen Opernhäusern der Republik wesentlich zu Bauers üppig gefülltem Bonuspunkte-Konto bei der Deutschen Bahn bei. Allein zwölf Musiktheater, hat der gebürtige Nürnberger festgestellt, lassen sich von Münster aus für einen Vorstellungsbuch ohne anschließende Übernachtung erreichen.

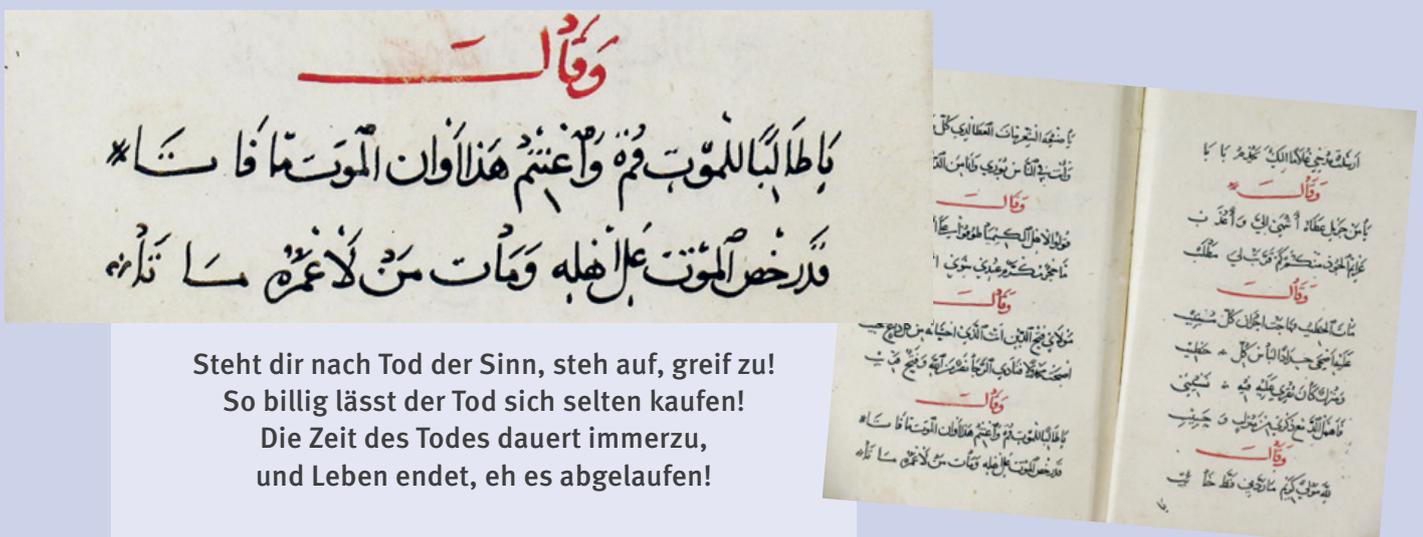
Nun zeugt unter anderem das Opern-Repertoire seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert von konstruierten, pittoresken oder auch überheblich-diskriminierenden Vorstellungen im „Abendland“ über „den Orient“, „die Muselmanen“ und ihre Kultur. Osmin und Bassa Selim in Mozarts „Entführung aus dem Serail“, Haremsdamen, Eunuchen und Janitscharen-Chöre, Kaffee-Kantate und Rondo alla turca – hält einer wie Bauer, der es so viel besser weiß als Librettisten und Komponisten, das alles aus? Kein Problem, sagt er und lacht. Peter Cornelius’ „Barbier von Bagdad“ sei sogar sein Liebling unter den Genre-Opern – mit einem Stoff aus Tausendundeine Nacht. Bauer hat das Werk, „wohl die zerrbildfreieste Orient-Oper überhaupt“, jüngst sogar für einen einschlägigen Führer besprochen.

Im Wandel von Klischees und (Feind-)Bildern steckt für Bauer auch die Hoffnung, mit Geduld und Beharrlichkeit Überzeugungsarbeit zu leisten – und nicht nur die Mehrheitsgesellschaft, sondern auch die Muslime selbst über den Reichtum ihrer Tradition aufklären zu können. Erste institutionelle Anläufe unternahm er 2002, zwei Jahre nach seiner Berufung an die WWU Münster, mit der Gründung des „Centrums für Religiöse Studien“, dessen Direktor er bis 2005 war und das zu den Ausgangspunk-

ten des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ gehörte. Auch das Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der WWU ist kontinuierlich gewachsen, seit Bauer 2000 Direktor wurde. Ebenso galt seine Unterstützung dem Aufbau des Zentrums für Islamische Theologie (ZIT) an der Universität.

Eine andere Form der Aufklärung über die kulturelle Vielfalt im Islam ist eines seiner weiteren Projekte in Münster. Bauer und sein Team arbeiten an einer Werkedition des überaus populären Dichters der Mamluken-Zeit, Ibrahim al-Mi‘mar (gestorben 1348). Dessen „Diwan“, eine Sammlung hocherotischer, sinnlicher, lebenspraller Gedichte, sei heute im arabischen Raum selbst völlig unbekannt und könnte dort nach Bauers Überzeugung „in keinem einzigen Land erscheinen, Tunesien vielleicht ausgenommen“. Die Aufgabe besteht im textkritischen Vergleich der überlieferten Handschriften sowie im Kommentar.

Mit Leidenschaft begleitet Bauer auch aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen. Eine seiner Diagnosen: der zunehmende Verlust an Ambiguitätstoleranz in allen Lebensbereichen – bis hin zur Kunst. Der Vorwurf, die Geisteswissenschaftler hätten ihre einstige Funktion als „Public Intellectuals“ preisgegeben, wurmt Bauer. Umso stärker setzt er sich mit dem Exzellenzcluster für die Wissenschaftskommunikation der Geisteswissenschaften ein. Wo immer sich ihm Gelegenheit bietet, gibt er seine Expertise weiter. Dass Thomas Bauer etwas zu sagen hat, noch dazu anschaulich, verständlich und humorvoll, hat sich in Akademien und Medienhäusern längst herumgesprochen. *Joachim Frank, Chefkorrespondent DuMont Mediengruppe*



Steht dir nach Tod der Sinn, steh auf, greif zu!
So billig lässt der Tod sich selten kaufen!
Die Zeit des Todes dauert immerzu,
und Leben endet, eh es abgelaufen!

Arabist Thomas Bauer und sein Team erarbeiteten über viele Jahre eine Edition der vergessenen Gedichte Ibrahim al-Mi‘mars. Im Gedicht „Pest“ besingt der Dichter die Krankheit, an der er kurz darauf im Jahr 1348 verstarb.

Der irdische Gott



Wer gibt Herrschern und Staaten ihre Macht über Menschen? Gott gibt sie ihnen, hieß es im Mittelalter. Die neuzeitlichen Staatsdenker säkularisierten diese christliche Vorstellung: Der Staat hat seine Legitimation durch das Volk oder die Vernunft, unabhängig von einem jenseitigen Gott. Seit Thomas Hobbes (1588–1679) erhält er auch „göttliche“ Attribute. Diese Entwicklung kommt mit dem deutschen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zu einem Höhepunkt. Bei ihm wird der Staat selbst zum „irdischen Gott“, sagt der Philosoph LUDWIG SIEP. Das handelte Hegel den Vorwurf der „Staatsvergottung“ ein, die Menschenrechte gefährde. Im Interview schildert Ludwig Siep, warum es sich dennoch lohnt, Hegel zum Verhältnis von Staat und Religion zu lesen.



Vernünftig und „göttlich“ – Der neuzeitliche Staat soll mit großer Macht schützen und herrschen, Titelblatt zu Thomas Hobbes’ „Leviathan“, 1651.

„Die Wirklichkeit des Himmelreichs ist der Staat“, schreibt Hegel. Heute würde das niemand sagen. Hegel geht davon aus, dass die christliche Lehre, vor allem der aufgeklärte Protestantismus, im Verfassungsstaat vollendet ist. Der Staat ist eine Manifestation des Absoluten, der „absolute unbewegte Selbstzweck“ – ein Prädikat, das traditionell Gott zukommt. Die Souveränität des Staates ist eine notwendige Forderung des vernünftigen Rechts, er erhält sie nicht von einer über ihm stehenden Instanz.

Wie kommt Hegel zu dieser Vorstellung? Er sieht den Staat nicht nur als Rechtsschutz und soziale Sicherung, sondern in Konkurrenz zur Religion

auch als Sinnstiftung. Es muss sich für den Bürger lohnen, dem Staat seine privaten Interessen unterzuordnen, nicht weniger als der Kirche.

Wie sieht dann das Verhältnis des Staates zur Religion aus? Hegel sieht keinen Konflikt zwischen beiden, wenn die Religion mit der vernünftigen staatlichen Ordnung und ihrer Rechtfertigung harmoniert. Dann ist sie sogar eine wichtige Stütze des Staates. Der Staat muss aber die rechtliche Aufsicht über die Kirchen haben.

Wie modern ist Hegels Staat? Hegel weist dem Staat die Aufgabe zu, Grundrechte und Religionsfreiheit zu schützen und eine Marktgesell-

schaft zu stabilisieren. Insoweit ist er modern. „Absolut“ im Hegel’schen Sinne heißt auch nicht „totalitär“, also notwendigerweise den Menschen unterdrückend. Aus heutiger Sicht schreibt Hegel den Bürgern aber zu geringe Abwehrrechte zu. Der Bürger muss bei ihm bereit sein, für den Staat sein Leben zu opfern, nicht nur aus Verteidigungsgründen.

Wobei hilft uns der Blick auf Hegel heute? Der säkulare Staat ist heute durch religiösen Fanatismus und globale Wirtschaftsmächte herausgefordert. Die Auseinandersetzung mit Hegel zeigt, dass sich der Rechtsstaat nicht relativieren und instrumentalisieren lassen darf, aber andererseits auch keine absolute Sinnstiftung leisten muss. Wenn Religionsgemeinschaften die Menschenrechte bejahen und den unparteiischen Staat akzeptieren, braucht er keine zivilreligiöse Aura.

Ludwig Siep: Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.



Ludwig Siep ist emeritierter Professor für Philosophie an der WWU und Projektleiter am Exzellenzcluster, siep@uni-muenster.de

Traditionskrisen

Wie begründen wir heute unsere Normen in der Moral und im Recht? Wie bewerten wir ethisch sensible Fragen wie Abtreibung, Sterbehilfe oder biomedizinische Innovationen, sowie gesellschaftliche Neuerungen wie die „Ehe für alle“ und die Elternschaft homosexueller Paare? Wurde in der Vormoderne religiös argumentiert, so hat sich die Normbegründung heute radikal säkularisiert. Der Rechtsphilosoph THOMAS GUTMANN erforscht am Exzellenzcluster die „Normative Moderne“, also die Art, wie wir heute Normen begründen – insbesondere, wenn sie traditionelle Wertvorstellungen herausfordern. In Zeiten von sozialen und ökonomischen Prozessen, die sich über die Köpfe der Bürgerinnen und Bürger hinweg vollziehen, will Gutmann „Schutzräume individueller Freiheit“ bewahren.

Die wesentlichen Bausteine der Normativen Moderne haben ihre Prägung im christlich-theologischen Rahmen erhalten, wie Thomas Gutmann erläutert. Dazu zählen die Vorstellungen von der Gleichheit aller Menschen, der Person und ihrer

Würde, und der Gerechtigkeit. „Und doch sind die spezifisch christlichen Gehalte dieser Begriffe aus dem Recht vollständig verschwunden“, so Gutmann. „Genauer: Sie wurden restlos transformiert oder entfernt. Die Fragen des Rechts entscheiden sich heute auf einem Feld, das von der Theologie nicht mehr berührt wird.“

Zugleich haben sich dem Rechtsphilosophen zufolge unsere Begründungserwartungen verändert: „Wir fordern heute gute und vernünftige Gründe, wenn uns jemand Gleichheit oder Freiheit verweigert.“ Die „Logik der gleichen Freiheit“ müsse sich gegen Diskriminierungen durchsetzen, die mit religiösen und anderen traditionellen Vorstellungen von „Natürlichkeit“ begründet werden. „Dabei kommt es zu Auseinandersetzungen, die meist einer zweistufigen Dramaturgie folgen – ich nenne das ‚Traditionskrisen‘“.

Wenn Gruppen von Bürgerinnen und Bürgern gleiche Rechte einfordern, geraten die alten Normen und Praktiken unter Rechtfertigungsdruck. Wird dieser so groß, dass sie ihren Geltungsanspruch verlieren, wird in öffentlichen Diskursen meist zunächst auf „wissenschaftliche“ Argumente ausgewichen. „Als man in den USA über die Kindererziehung durch nicht-heterosexuelle Paare stritt,

behaupteten deren Gegner, homo- und bisexuelle Menschen seien als Eltern weniger geeignet als heterosexuelle – eine These, die wie ein wissenschaftlicher Befund daherkam, aber ohne empirische Basis ist“, erläutert der Rechtsphilosoph.



„Ist dieses Störfeuer verbraucht und die ‚wissenschaftliche‘ Argumentation konnte nicht überzeugen, wird auf der zweiten und letzten Stufe der Traditionskrise wiederum die normative Karte gezogen. Man beruft sich erneut auf Glaubensgewissheiten, die schlicht die Diskriminierung bestimmter Lebensformen einfordern, etwa der gelebten Homosexualität.“ Damit gerate man allerdings schnell in Konflikt mit der Verfassung und dem Prinzip gleicher Freiheit. Die Möglichkeiten, die Logik der Nichtdiskriminierung in Rechtsstaaten aufzuhalten, hält Thomas Gutmann deshalb für gering.

Auch wenn die Menschheit über Jahrtausende religiöse Sinnsysteme entwickelt habe: Einen Fortschritt sieht der Rechtsphilosoph erst in Immanuel Kants Idee, eine Rechtsordnung aufzubauen, die auf gleicher Freiheit und gleichem Respekt beruht. Gutmann: „Ich denke, dass diese Idee so gut und so wahr ist, wie sie es im 18. Jahrhundert war, und dass es sich lohnt, an diesem Projekt zu arbeiten.“



Thomas Gutmann ist Professor für Bürgerliches Recht, Rechtsphilosophie und Medizinrecht an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, t.gutmann@uni-muenster.de

Abb.: Darstellung religiöser Normbegründung in der Vormoderne: „Gott schreibt Moses auf dem Berg Sinai die zehn Gebote auf zwei steinerne Tafeln“, Joseph von Führich, 1835 (Detail).

Religion vor Gericht

Wenn vor Gericht um Kruzifixe in Schulen, Religions- und Ethikunterricht oder das Schächten gestritten wird, geht es auch um die Definition von Religion. „Richterinnen und Richter legen im Konfliktfall fest, was Religion im Sinne des Grundrechts auf Religionsfreiheit ist – und was nicht“, so die Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter. „Wie auch immer sie entscheiden, ihr Urteil steckt das Möglichkeitsfeld religiöser Lebensführung ab. Zugleich kann die Rechtsprechung bei den Gläubigen ein Nachdenken über den religiösen Charakter bestimmter kultureller Praktiken anstoßen und so Einfluss auf die religiöse Lebensführung und Identitätsbildung nehmen.“

Diese religionskulturelle Produktivität des Rechts tritt auch im Institutionalisierungsprozess des Islams in Westeuropa zutage. „Muslime in Frankreich stellen andere Anerkennungsforderungen als in Deutschland, weil die rechtliche Konstellation und die Rechtskultur eine andere ist“, sagt Reuter. Ein Streit um die Frage, ob muslimische Lehrerinnen im Unterricht eine Kopfbedeckung tragen dürfen, sei im laizitären Frankreich ebenso undenkbar wie die deutsche Auseinandersetzung um einen öffentlich-rechtlichen Status islamischer Organisationen.

Astrid Reuter: Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.



Astrid Reuter ist habilitierte Religionswissenschaftlerin. Die wissenschaftliche Geschäftsführerin des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der WWU ist designierte Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, astrid.reuter@uni-muenster.de

Optimierte Gene

Eingriffe ins menschliche Erbgut, die nicht therapeutischen Zwecken dienen, sondern der Verbesserung gesunder Menschen, sind nach heutiger Rechtslage in Deutschland zulässig, sobald die Forschung dafür sichere Wege findet. Zu diesem Schluss kommt die Rechtswissenschaftlerin Lioba Welling. „Ein absolutes Verbot des genetischen Enhancements ist juristisch nicht zu begründen, da das Verfahren keine Grundrechte verletzt“, erläutert Welling in ihrer Pionierstudie. „Viele Menschen hegen den Wunsch nach genetischen Verbesserungen in der Hoffnung auf Schönheit, Gesundheit und Erfolg.“ Die Medizin könne solche Wünsche zwar noch nicht erfüllen, doch die Forschung entwickle sich schnell. Darauf sollte die Gesellschaft vorbereitet sein.

„Sollte sie sich für ein gesetzliches Verbot entscheiden, können dafür allerdings keine religiösen Argumente herangezogen werden“, so Welling. Dazu zähle etwa, dass das Erbgut unantastbar sei oder der Mensch nicht Schöpfer seiner selbst. „Der neutrale Rechtsstaat kann keine religiösen oder anderweitig partikularen Argumente zulassen, denen ein Teil der pluralistischen Öffentlichkeit nicht zustimmt. Er muss sich aus dem Streit um die Weltanschauung heraushalten.“

Lioba Welling: Genetisches Enhancement. Grenzen der Begründungsressourcen des säkularen Rechtsstaates?, Berlin: Springer 2014.



Lioba Welling ist Richterin beim Land NRW und promovierte von 2010–2013 bei dem Rechtsphilosophen Prof. Dr. Thomas Gutmann am Exzellenzcluster, religionundpolitik@uni-muenster.de



Zu Gast am Exzellenzcluster ...

RECHTSWISSENSCHAFTLER ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. [...] Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her [...] reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben [...]“

Nachzulesen in: Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 60. Der Exzellenzcluster veranstaltete 2010 ein Symposium mit und über Prof. Dr. Ernst-Wolfgang Böckenförde anlässlich seines 80. Geburtstages.

RECHTSWISSENSCHAFTLER DIETER GRIMM | „Freie Entfaltung der

religiösen Selbstverständnisse gibt es unter den Bedingungen von religiöser Heterogenität nur, wenn zugleich der Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Geltung zurückgewiesen wird und der Staat diese Grenze sichert. [...] Aus diesem Grund ist der säkulare Verfassungsstaat eine Errungenschaft, die in dem neu entbrannten Kampf gegen ihn nicht geopfert werden darf.“

Nachzulesen im Aufsatz „Nach dem Karikaturenstreit: Brauchen wir eine neue Balance zwischen Pressefreiheit und Religionsschutz?“, in: Theologische Literaturzeitung 133/6 (2008), S. 592. Prof. Dr. Dieter Grimm sprach zur Eröffnung des Exzellenzclusters am 5. Dezember 2008 über „Religion im säkularen Verfassungsstaat“.

Streit um die Heiligkeit der Vorhaut

Die Beschneidung minderjähriger Jungen ist eine strafbare Körperverletzung – so entschied das Landgericht Köln im Mai 2012 und löste in Deutschland eine emotional geführte Beschneidungsdebatte aus. Muslimische und jüdische Vertreter sahen die Religionsfreiheit gefährdet, Kinderärzte betonten die Risiken des Eingriffs, in den meisten Umfragen positionierten sich mehr Menschen gegen die Beschneidung Minderjähriger als dafür. Der Bundestag verabschiedete noch im Dezember 2012 im Eilverfahren ein Gesetz, das klarstellte, dass Eltern, entgegen der Auffassung des Kölner Landgerichts, wirksam in kunstgerecht durchgeführte Beschneidungen von Knaben einwilligen können. In die Debatte schalteten sich Wissenschaftler des Exzellenzclusters aller Fachrichtungen ein, so auch der Strafrechtswissenschaftler BIJAN FATEH-MOGHADAM, auf dessen bereits 2010 vorgelegte Studie sich der Bundestag mit seinem Gesetzentwurf unter anderem stützte und der im folgenden Beitrag seine Argumentation erläutert.

Eltern, die ihre Söhne gemäß jüdischer oder muslimischer Tradition beschneiden lassen, nehmen kein religiöses Sonderrecht in Anspruch, sondern bewegen sich innerhalb der allgemeinen Gesetze. Sie überschreiten nicht die Grenzen des Sorgerechts. Die Gegner der Beschneidung sind der Meinung, dass medizinische Eingriffe bei Minderjährigen nur dann rechtmäßig sind, wenn sie zwingend erforderlich sind. Mit dem Betreten einer Arztpraxis scheinen die Eltern auf mysteriöse Weise ihr Sorgerecht zu verlieren. Der Staat drängt sich vor die Eltern und entscheidet für alle Kinder im Staate einheitlich, was mit Blick auf die Frage der Beschneidung zu ihrem Besten ist.

Blickt man in das Grundgesetz, wird indes schnell

deutlich, dass ein solches staatspaternalistisches Kindeswohlverständnis die verfassungsrechtlichen Grundentscheidungen für das Dreiecksverhältnis von Staat, Eltern und ihren Kindern im liberalen und pluralistischen Rechtsstaat verkennt. Eltern und Kinder stehen sich in ihren Grundrechtspositionen nicht feindlich gegenüber. Vielmehr sind Kinder auf die Ausübung ihrer Grundrechte durch ihre Eltern angewiesen, sodass Eltern den Inhalt des Kindeswohls immer schon mitbestimmen. Immer dann, wenn Eltern in medizinische Eingriffe, in Impfungen, in Schönheitsoperationen, das Stechen von

Ohrlöchern, oder eben die Beschneidung einwilligen, ist das Kindeswohl nur teilweise objektivierbar, teilweise aber auch ausfüllungsbedürftig. Und die Ausfüllung obliegt als grundrechtlich geschützter Teil der Personensorge vorrangig den Eltern. Dieser Vorrang der elterlichen Personensorge beschränkt den Staat Wächteramt zu deswohlbestimmim Einzelfall haben daher

darauf, im Rahmen seines kontrollieren, ob die Kindmung durch die Eltern unvertretbar ist. Eltern einen Ermessensspielraum, der erst dann überschritten ist, wenn sich die Entscheidung als Missbrauch des Sorgerechts darstellt.

Ein solcher Missbrauch der elterlichen Sorge liegt bei kunstgerecht durchgeführten Knabenbeschneidungen

in der Regel nicht vor. Die männliche Beschneidung stellt einen relativ leichten Eingriff ohne negative gesundheitliche Folgen dar und ist bei professioneller Durchführung mit geringen Risiken verbunden. Diesen Risiken stehen aber erhebliche präventiv-medizinische Vorteile gegenüber. Die Beschneidung verhindert nicht nur spezifisch vorhautbezogene Erkrankungen, wie die Vorhautverengung, sondern reduziert auch das Risiko, an Harnwegsinfektionen, Peniskrebs und bestimmten Geschlechtskrankheiten zu erkranken.



In einer solchen Situation aber, in der geringe Risiken präventiv-medizinischen Vorteilen gegenüberstehen, bleibt es den Eltern überlassen, zu entscheiden, was dem besten Interesse ihres Kindes entspricht. Dabei dürfen sie auch Aspekte der Religion und Tradition berücksichtigen. Das Grundrecht der Religionsfreiheit strahlt insoweit auf die Interpretation des elterlichen Sorgerechts aus und verstärkt diese, soweit es um die religiös motivierte Personensorge geht. Religiöse Beschneidungen gehen schließlich regelmäßig auch nicht mit spezifisch kindeswohlverletzenden Eingriffsmodalitäten einher, die als Eingriffssperren wirken würden. Anders als die Prügelstrafe oder die weibliche Genitalverstümmelung hat die religiöse Knabenbeschneidung keinen bestrafenden, demütigenden oder sonst würdevollverletzenden Charakter, sofern nicht im Einzelfall bestehende Vetorechte Minderjähriger missachtet werden.

Da der Umfang der Personensorge die Einwilligung in kunstgerechte Knabenbeschneidung unabhängig davon umfasst, ob diese religiös oder präventiv-medizinisch motiviert ist, benötigen wir die Religionsfreiheit nicht, um die

religiöse Beschneidung zu rechtfertigen. Ebenso eindeutig greift indes ein Verbot religiöser Beschneidungen nicht nur in das Elternrecht, sondern zugleich in die Religionsausübungsfreiheit ein. Und dass eine Kriminalisierung der Beschneidung, die auf das Herz des religiösen und des elterlichen Selbstverständnisses von jüdischen und muslimischen Eltern zielt, verfassungsrechtlich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt nach den dargestellten verfassungsrechtlichen Grundentscheidungen und der Risiko-Nutzen-Bilanz der Knabenbeschneidung auf der Hand.

Gekürzter Abdruck eines Vortrags an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg am 22. Juli 2012.



Bijan Fateh-Moghadam ist Professor für Grundlagen des Rechts und Life Sciences-Recht an der Universität Basel und erstellte die Studie zur Beschneidung in seiner Zeit von 2009–2016 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster, religionundpolitik@uni-muenster.de

Eingriff am eigenen Körper – ein kulturhistorischer Blick

Das Kölner Beschneidungsurteil von 2012 warf nicht nur rechtliche Fragen auf. Es zeigte auch, wie sich Körpermodelle gewandelt haben. Der katholische Theologe und Historiker THOMAS LENTES machte im Lauf der Debatte in religionshistorischen Beiträgen wie dem folgenden auf einen kulturellen Selbstwiderspruch aufmerksam.

Um es polemisch zuzuspitzen: Während das Tattoo der letzten Bundespräsidentengattin [Bettina Wulff, Anm. d. Red.] von manchem als Signum des Einzugs der Moderne ins Schloss Bellevue gefeiert wurde, wird der religiöse Eingriff in den Körper als archaisches Brauchtum und Verstümmelung stigmatisiert. Über Jahrhunderte gehörte der Eingriff am Körper zum unhinterfragten Kernbestand von Religion und wird erst seit der Neuzeit zunehmend in Frage gestellt und abgelehnt. Der Eingriff in den Körper Neugeborener freilich gilt geradezu kulturübergreifend als ein Akt der Perfektionierung des Körpers. Schon der Anthropologe Claude Lévi-Strauss macht auf die Notwendigkeit einer kulturellen Überformung des Körpers aufmerksam, wenn er über Tätowierung und Körperbema-

lung schreibt: „Man musste bemalt sein, um ein Mensch zu sein: Derjenige, der im Naturzustand verharrte, unterschied sich in nichts vom Tier.“

Offenbar wird in vielen Kulturen der nackte Körper des Babys der unkultivierten Natur zugeschrieben. Erst durch die kulturelle und religiöse Überformung – durch Bekleidung, Tätowierung, Mutilation – wird seine Humanität und die Integration in die kulturelle und religiöse Gruppe vollzogen. Wie beim Binden der Füße in asiatischen Kulturen, dem des Kopfes in manchen afrikanischen, der kulturellen Manipulation der Ohren und dem Stechen von Tätowierungen in vielen Kulturen wird auch bei der Beschneidung eines angestrebt: die kulturell-religiöse

Perfektionierung des Körpers und keineswegs dessen Verstümmelung! [...] Der christliche Theologe Abaelard brachte dies für die Beschneidung im 12. Jahrhundert auf den Punkt: Durch die Beschneidung habe Gott die Menschen kultivieren wollen, gerade so wie man einen Baum pflanze, damit er bessere Frucht bringe. Wer dies heute leichtfertig als archaische Körperverstümmelung und -verletzung abtut, legt sich über die eigenen Kulturmarken schlicht keine Rechenschaft ab. [...]

Dabei scheinen religiöse und traditionale Plausibilitäten lediglich durch medizinische und ästhetische Plausibilitäten ersetzt. Die medizinische und ästhetische Perfektionierung des Körpers scheint dabei zunehmend seine religiöse Perfektionierung zu verdrängen. Während Impfung, Tätowierung und Piercing kulturell akzeptiert sind, stehen die religiösen Mutilationen des Körpers unter Verdacht. Judentum und Islam trifft nun, was das Christentum

bereits in den Debatten um das Kruzifix erleben musste. Subkutan ging es dabei immer auch um die Körperlichkeit von Religion. Dann jedenfalls, wenn viele Klageführer mit der Traumatisierung von Kindern durch den Anblick eines geschundenen Körpers argumentieren. Dem Kölner Urteil fehlt es an kultureller Selbstaufklärung und Toleranz. [...]

Gekürzter Wiederabdruck eines Gastbeitrags in der Frankfurter Rundschau und der Berliner Zeitung vom 3. Juli 2012 und im Kölner Stadt-Anzeiger vom 10. Juni 2012 mit freundlicher Genehmigung der DuMont Mediengruppe.



Thomas Lentes ist Historiker und katholischer Theologe und war von 2009–2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster, lentes@uni-muenster.de



Beschneidung Christi, Tucher-Altar. Der Nürnberger Meister des Tucher-Altars stellte um 1450 die Fremdheit des Rituals in den Vordergrund.

Konflikt zwischen Säkularen und Religiösen?



Religionssoziologe DETLEF POLLACK über religiöse Streitthemen in säkularen Gesellschaften

Warum wird die Beschneidung so emotional diskutiert? In Deutschland bestehen sehr starke Vorbehalte gegenüber dem Islam, auch gegenüber dem Judentum, obschon weniger. Wir haben herausgefunden, dass nur 30–35 Prozent der Deutschen eine positive Haltung zu Muslimen haben.

Steht die Beschneidungsdebatte für einen generellen Konflikt zwischen säkularen und religiösen Anschauungen? Die meisten Deutschen sind gegenüber Religion und Kirche recht indifferent. Aber es gibt Polarisierungen. Das hat damit zu tun, dass die Religion in den vergangenen 15 Jahren in die Öffentlichkeit zurückgekehrt ist. Und zwar in erster Linie als Thema, das Konflikte auslöst. [...] Mehr als 70 Prozent [der Bevölkerung

in Deutschland] sehen die Religion als Ursache für Konflikte in der Welt. Wenn man nach knappen Rohstoffen wie Öl oder Wasser als Konfliktursache fragt, sind das auch nicht mehr als 70 Prozent. Dieses wahrgenommene Konfliktpotenzial hat dazu geführt, dass die Gruppe, die religiös indifferent oder areligiös war, aggressiver geworden ist.

Wie könnten die Religionskonflikte entschärft werden? Natürlich spielen Bildung und Aufklärung eine große Rolle. [...] Wichtig ist auch eine differenzierte Berichterstattung, die beiden Seiten gerecht wird. [...] Man kann in den Medien Islamfeindlichkeit scharf kritisieren. Man sollte aber auch Verständnis aufbringen. Viele Konflikte werden durch Religion

zumindest befördert, da kann man auch kritisch gegenüber Religion sein. Für problematisch halte ich Diskurse, die jegliches Spannungspotenzial des Islams abstreiten. Wir müssen in einer offenen Diskussion alle Fakten berücksichtigen. Dazu gehört, dass in den meisten Ländern, in denen Christen verfolgt werden, Muslime die Mehrheit bilden. Es ist geradezu arrogant, wenn der Westen immer die Schuld bei sich sucht. Wir müssen mit den Muslimen auf Augenhöhe reden und von ihnen die gleichen Standards einfordern, die wir auch an uns anlegen. *Gekürzter Wiederabdruck eines Interviews mit tagesschau.de vom 28. September 2012 mit freundlicher Genehmigung des Norddeutschen Rundfunks (NDR).*

Politikversagen

Der Politikwissenschaftler ULRICH WILLEMS kritisierte in der Beschneidungsdebatte bei n-tv.de, es mangle an religionspolitischen Debatten und Maßnahmen.

„Dass viele Deutsche ein Beschneidungsverbot befürworten, ist im Wesentlichen eine Folge des Versagens der Politik. Die Bevölkerung ist verunsichert, weil sie sich mit einer zunehmenden religiösen Vielfalt konfrontiert sieht. Vielfach nimmt sie das so wahr, als müsse allein sie sich an andere Religionen anpassen. Über den Umgang mit der wachsenden Pluralität hat es nie eine Debatte gegeben. Religionspolitik war stets eine Sache politischer Eliten und von Gerichtsentscheidungen, sie ist noch nicht zum Gegenstand einer wirklich öffentlichen Debatte geworden. Das sollte sich ändern.“ *Mit freundlicher Genehmigung der Nachrichtenmanufaktur GmbH.*



Ulrich Willems ist Professor für Politikwissenschaft an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, ulrich.willems@uni-muenster.de

Was ist ... ein Ritual?

Von Barbara Stollberg-Rilinger | Was macht ein Ritual aus? Rituale haben für jede Gesellschaft und jede soziale Gruppe eine fundamentale strukturbildende Funktion. Es sind Handlungssequenzen, die in ihrer äußeren Form standardisiert sind und zu bestimmten Anlässen durchgeführt werden; das macht sie erwartbar und wiedererkennbar (auch wenn sie durchaus nicht völlig unveränderbar sind). Rituale weisen über sich selbst hinaus auf einen größeren Ordnungszusammenhang. Sie symbolisieren die Einheit einer Gemeinschaft, ihren Ursprung, ihre Grenzen, ihre inneren Ordnungsprinzipien und leitenden Werte. Indem sie all das in verdichteter Form symbolisieren, bekräftigen sie es stets aufs Neue und verpflichten die Beteiligten darauf für die Zukunft. Dadurch, dass Rituale für den Einzelnen einen Statuswandel bewirken – zum Beispiel jemanden neu in die Gruppe aufnehmen –, stellen sie die Gemeinschaft und ihre Struktur als Ganze auf Dauer.

Barbara Stollberg-Rilinger ist Professorin für die Geschichte der Frühneuzeit an der WWU. Die Historikerpreis- und Leibniz-Preisträgerin ist stellvertretende Sprecherin des Exzellenzclusters, stollb@uni-muenster.de

IM PORTRÄT



„Die Lage der Frühneuzeit-Frauen stellte ich mir finsterer vor“



Spannend – das ist das Wort, das Historikerin IRIS FLEßENKÄMPER am häufigsten verwendet, wenn sie über ihre Arbeit spricht. Ihr Habilitationsprojekt befasst sich mit Normenkonkurrenzen in der frühen Neuzeit. Da könnte der Verdacht aufkommen, die Spezialistin wolle mit Rhetorik wettmachen, was ihrem Gegenstand in einer unbedarften Wahrnehmung an „Spannung“ fehlt. Doch sobald Fleßenkämper ins Thema einsteigt, gewinnt es mit jedem Satz an Plastizität. Die junge, aus Bonn stammende Frühneuzeitlerin untersucht in ihrem Projekt am Exzellenzcluster „Ehekonflikte zwischen Verbrechen und Sünde“. Konkret geht es um Verfahren vor weltlichen und geistlichen Gerichten, in denen Frauen im 16. und 17. Jahrhundert gegen ihre Männer klagten, etwa weil sie von ihnen geschlagen worden waren.

Wie Fleßenkämper auf diese Spur gekommen ist? „Ich wollte einmal genau wissen, wie stark der oft behauptete umfassende disziplinierende Einfluss der Kirche tatsächlich war.“ Dieser Frage anhand von Ehekonflikten nachzugehen, bot sich für Fleßenkämper an, weil sie in den Archiven der ehemaligen protestantischen Grafschaft Lippe auf einen „unglaublichen Quellschatz“ von Gerichtsakten unterschiedlicher Instanzen stieß. „Ich dachte erst, durch dieses Kompetenzen-Wirrwarr blickte damals doch niemand durch. Aber dann merkte ich, dass es durchaus Vorteile haben konnte, sich mal an dieses, mal an jenes Gericht zu wenden.“ So stellte die Historikerin fest, dass es „in der Praxis sehr viele Möglichkeiten gab, die Disziplinierung durch die Obrigkeit zu unterlaufen.“ Das hat sie fasziniert. „Ich habe mir die Verhältnisse in der frühen Neuzeit für Frauen viel finsterer, unfreier vorgestellt“, sagt sie. „In der Beschäftigung mit den Quellen lernte ich, dass es doch viele Bewegungsspielräume gab.“

Was Fleßenkämper bislang im Einzelnen herausgefunden hat, verdient allemal das Attribut „spannend“: Durch die Reformation mit ihrer Auffassung von der Ehe als „weltlich Ding“ und mit ihren neuen Moralvorstellungen bekamen Frauen erstmals die Möglichkeit einer Scheidung – und nicht mehr einer bloß vorübergehenden Trennung. Ehebruch, „böslisches Verlassen“, in seltenen Fällen auch häusliche Gewalt wurden als legitime Scheidungsgründe eingeführt.

Eine entscheidende Neuerung waren auch die landesherrlichen Ehegerichte, in denen Vertreter von Staat und Kirche gemeinsam Recht sprachen. Und hier gerieten nun, wie die 41 Jahre alte Wissenschaftlerin erläutert, verschiedene Normvorstellungen in Spannung zueinander. Neben den Vorgaben des Landesherrn und dem überlieferten römisch-kanonischen Recht (*ius commune*) waren

dies auch lebensweltliche Normen, die „ungeschriebenen Gesetze“. So mussten in einer Dorfgemeinschaft künftige Brautleute einander dreimal die Ehe versprechen und dies durch Geschenke bekräftigen. „Aber warum dreimal, fragte ich mich“, so Fleßenkämper. „Der Heilige Geist ist doch nicht schwerhörig.“ Das nicht, aber die menschliche Kommunikation ist bisweilen schwerfällig. Die wiederholten Eheversprechen sollten ausreichend Gelegenheit lassen, Einwände gegen die Verbindung zu erheben, die mehrfachen Geschenke „eine eigene Form der Verbindlichkeit schaffen“ – jenseits rechtlich fixierter Normen.

Spannend nennt Fleßenkämper auch ihre Aufgabe als wissenschaftliche Geschäftsführerin im Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU. „Ich habe zwei Hüte – den Hut der Wissenschaftspraxis und den Hut der Wissenschaftspolitik und -strategie“. Die Logiken seien naturgemäß verschieden, aber wer heutzutage wissenschaftlich Karriere machen wolle, müsse beide beherrschen. „Management-Qualitäten sind wichtiger denn je, weil die Akquise von Drittmitteln, die Mitwirkung in Forschungsverbänden und das Schmieden von Allianzen heute einen wichtigen Teil der Arbeit an der Universität ausmacht.“

So wie Fleßenkämper das sagt, klingt das keineswegs bedauernd. Schließlich machte die Wissenschaftlerin im Exzellenzcluster schon früh die Erfahrung, dass sich Vernetzung zwischen Fächern und Fachbereichen positiv auf die Forschung auswirkt. „Von den Rechtshistorikern etwa profitiere ich enorm, allein schon weil sie mir das juristische Vokabular und die juristischen Logiken des 17. Jahrhunderts erschließen helfen. Ein Setting wie der Exzellenzcluster hilft, um optimal miteinander ins wissenschaftliche Gespräch zu kommen.“ *Joachim Frank, Chefforrespondent DuMont Mediengruppe*

Kontaktaufnahme mit den Toten

Geheimnisvolle Klopfgeräusche, tanzende Tische und automatisches Schreiben: Spiritistische Sitzungen waren in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts Mode, wie der Historiker KLAUS GROSSE KRACHT in seinem Beitrag berichtet. Die Kontaktaufnahme mit den Geistern der Verstorbenen übernahmen meist weibliche „Medien“, so dass sich bei den Sitzungen nicht nur Tische verschoben, sondern auch das damalige Verhältnis der Geschlechter.



Fotografie einer spiritistischen Séance mit dem Medium Eusapia Palladino (Mitte) im Hause Camille Flammarions in Paris am 25. November 1898.

Die rituell geregelte Kontaktaufnahme mit den Toten ist ein tief in die Menschheitsgeschichte zurückreichendes und interkulturell weit verbreitetes Phänomen. Der „moderne“ Spiritismus oder „Spiritualismus“ – wie er anfänglich genannt wurde – ist hingegen eine

relativ junge Erscheinung, die seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts nicht wenige Menschen angezogen oder zumindest irritiert hat. „Wiedergänger“ – also Tote, die angeblich ins Reich der Lebenden zurückkehrten – hatte es in der Vorstellungswelt der europäischen

Menschen seit Jahrhunderten gegeben. Waren sie zu früheren Zeiten eher furchteinflößende Wesen aus der Unterwelt, so wandelte sich mit dem Spiritismus des 19. Jahrhunderts ihre Wahrnehmung hin zu freundlichen Gästen im Familienkreis und zu Boten hoffnungsvoller Nachrichten über das Weiterleben nach dem Tod.

Hinter diesem Wandel stand nichts weniger als eine grundsätzliche Veränderung der Jenseitsvorstellung breiter Bevölkerungsschichten seit etwa Mitte des 18. Jahrhunderts: Stellte man sich die Seelen der Verstorbenen, sofern sie aus dem Fegefeuer erlöst waren, zuvor als mehr oder weniger passive, in die Schau Gottes

versunkene Wesen vor, so verbreitete sich nunmehr die Idee, dass das Individuum seine Subjektivität auch nach dem Tod behalte und das Leben im Jenseits demjenigen auf Erden durchaus gleiche. Der Himmel wurde

gewissermaßen als die Fortsetzung der bürgerlichen Existenz mit anderen Mitteln oder vielmehr in einer anderen Sphäre gedeutet.

Die frühen Spiritisten griffen jedoch nicht nur auf die Schriften damals vielgelesener „Geisterseher“ wie die des schwedischen Naturforschers Emanuel Swedenborg (1688–1772) zurück, sondern waren zugleich fasziniert von den Lehren und Praktiken des „animalischen Magnetismus“, einer Heilmethode, die der in Paris lebende österreichische Arzt Franz Anton Mesmer (1734–1815) entwickelt hatte. Im Mittelpunkt der mesmeristischen Behandlungsmethode stand die Herbeiführung eines schlafähnlichen Bewusstseinszustandes des Patienten, des „mesmeristischen Schlafs“, für den sich dann später

die Bezeichnung „Trance“ einbürgern sollte. Die Äußerungen, welche die hypnotisierten Personen in der Trance von sich gaben, wurden von den Spiritisten zumeist für bare Münze genommen und als Botschaften der Geister Verstorbener gedeutet. Später kamen Spekulationen über eine angebliche vierte Dimension hinzu, in der okkulte Kräfte Phänomene der Telekinese und andere unerklärliche Erscheinungen bewirken sollten.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Spiritismus vor allem in den USA, teils aber auch in Europa zu einer regelrechten Modeerscheinung. Geheimnisvolle Klopfgeräusche, tanzende Tische, Trance-Reden und automatisches Schreiben wurden ebenso zu Sensationen bürgerlicher Unterhaltungskultur wie religiöser Andacht. Im Mittelpunkt der spiritistischen Séance stand zumeist ein individuelles „Medium“, eine Person, die angeblich über

spezifische okkulte Fähigkeiten der Kontaktaufnahme mit den Geistern Verstorbener verfügte. Das Medium fiel dabei in eine Art halb-bewussten Zustand, der es ihm nach Ansicht der Spiritisten ermöglichte, zum direkten Sprachrohr der Geister zu werden. Im Vergleich zu anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften der damaligen Zeit fällt insbesondere die zentrale Rolle, die Frauen bei den Zusammenkünften der spiritistischen Zirkel spielten, ins Auge: Man geht davon aus, dass etwa zwei Drittel aller „Medien“ weiblichen Geschlechts waren. Die Geister der Verstorbenen hatten also ganz überwiegend eine feminine Stimme.

Die spiritistischen Irritationen der Geschlechterordnung gaben immer wieder Anlass zu Kritik.

Der bemerkenswert hohe Stellenwert, den der Spiritismus als religiöse Praxis und Weltanschauung den Frauen einräumte, stellte jedoch an sich noch nicht die etablierte patriarchalische, familienzentrierte Geschlechterordnung des Viktorianischen Zeitalters in Frage. Im Gegenteil: Die exponierte Rolle weiblicher Medien fügte sich problemlos in die bestehende, religiöse Geschlechterordnung ein, denn junge Frauen und Mädchen, insbesondere wenn sie unter einer fragilen Gesundheit litten, galten seit langem als besonders disponiert für somnambule Zustände, mystische Ekstasen und Formen der Clairvoyance – man denke nur an die zahlreichen Marienerscheinungen im volkstümlichen Katholizismus der Zeit. Der Spiritismus war zudem keineswegs eine reine Frauen-Religion. Der Großteil der weiblichen Medien war eingebunden in spiritistische Zirkel, die zumeist von einem wohlhabenden und angesehenen Mann geleitet wurden.

Dieser war es, der über die Auswahl der Gäste zu den spiritistischen Séancen wachte und die zumeist jungen Medien in seine paternalistische Obhut nahm.

Andererseits gingen von den Praktiken der Spiritisten durchaus Impulse aus, welche die etablierte Geschlechterordnung zu durchbrechen in der Lage waren, insbesondere während der halbprivaten Séancen: Das Clair-obscur der Zusammenkünfte, die Berührungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer untereinander, die unkontrollierten Äußerungen der Trancemedien, die sich nicht immer an die Sagarkeitsregeln des viktorianischen Gender-Diskurses hielten – all das konnte zumindest punktuell die etablierten Umgangsformen der Geschlechter untereinander irritieren. Wie

musste es wirken, wenn etwa durch weibliche Trancemedien auf einmal männliche Geister sprachen oder sich die herbeigerufenen Geistwesen wesentlich freizügiger verhielten, als es den Moralvorstellungen der damaligen Zeit entsprach? So erregte beispielsweise die 15-jährige Florence Cook (1856–1904) Anfang der 1870er Jahre das Interesse zahlreicher Spiritisten, da sie angeblich in der Lage war, den Geist einer Hofdame aus dem frühen 18. Jahrhundert namens „Katie King“ hervorzubringen. Katie – deren Ähnlichkeit mit dem Medium kaum zu übersehen war – wurde von den männlichen Séance-Teilnehmern nicht nur als äußerst reizend und bezaubernd beschrieben, sondern sie liebte es auch, mit diesen zu flirten und sich gelegentlich sogar küssen zu lassen. Einige Jahrzehnte später machte dann ein weiteres Medium, die Französin Marthe Béraud (1886–19??) alias Eva Carrière, auf sich aufmerksam, indem

sie ihre mediumistischen Fähigkeiten vorzugsweise im entkleideten Zustand darbrachte. Hinzu kam eine vermutete Verbindung von Spiritismus und Homoerotik, wie sie beispielsweise die Auftritte des schottischen Mediums Daniel Dunglas Home (1833–1886) kennzeichnete, dem nachgesagt wurde, die Nächte nach den Séancen häufig zusammen mit männlichen Teilnehmern in seinen Privatgemächern zu verbringen.

Diese schon von den Zeitgenossen deutlich wahrgenommenen spiritistischen Irritationen der Geschlechterordnung gaben immer wieder Anlass zu Kritik und Distanzierung – und dies keineswegs nur von außen.

Vielmehr war es auch das Anliegen vieler überzeugter Spiritisten selbst, jeden Anschein des Frivolen und Unsittlichen von ihrer Weltanschauung fernzuhalten. Viele dem Spiritismus gegenüber kritisch eingestellte Wissenschaftler und Ärzte klassifizierten das Verhalten insbesondere der weiblichen Medien im Zustand der Trance schlichtweg als pathologisch. Die gängige Diagnose lautete „Hysterie“, manche – wie der New Yorker Neurologe Frederic Rowland Marvin (1847–1918) – sprachen gar von einer „Mediomania“ und führten diese auf eine Störung der Gebärmutter zurück. Später wurden diese Diagnosen durch die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie verfeinert

und der Hysteriebegriff aufgegeben. Die Rückführung unerklärlicher psychosomatischer Phänomene, die im Spiritismus des 19. Jahrhunderts noch religiös-weltanschaulich eingebettet waren, auf pathologische Zustände ist gleichwohl bis heute geblieben. Kurzum: Die Botschaften der zumeist weiblichen Medien wurden für bedeutungslos erklärt und die Stimmen der Verstorbenen zurück ins Jenseits verbannt.



Klaus Große Kracht ist habilitierter Historiker. Der Privatdozent ist Projektleiter am Exzellenzcluster und Mentor der Graduiertenschule, klaus.grosse-kracht@uni-muenster.de

Geisterheilungen und Psychiatrie in Indien

Rollende Augen, zuckende Gliedmaßen, Schaum vor dem Mund – mit Hilfe suchenden Menschen hat die Ethnologin HELENE BASU viele Monate an einem islamischen Heiligtum im westlichen Indien verbracht. „Viele von denen, die sich um das Grab des Heiligen drängen, fühlen sich von Geistern gepeinigt“, berichtet Basu. „Es geht laut und lebhaft zu. Manche erleben eine Trance, andere schreien oder wälzen sich auf dem Boden.“ Was in westlichen Kulturen als ein Zeichen von intrapsychischen Störungen gilt, hat hier auch soziale Bedeutungen. Am Exzellenzcluster erforscht Basu den Umgang mit psychischen Erkrankungen in Indien und Pakistan.



Berühren eines Heiligtums im Schrein, wodurch krankheitsverursachende Geister im Körper von erkrankten Frauen zum Vorschein gebracht werden, „Spirits of Envy“, 2012.

„In Südasien werden psychische Erkrankungen oft auf schwarze Magie oder Besessenheit zurückgeführt – die Betroffenen gelten als Opfer von Schadenszauber“, erläutert die Ethnologin. Übernatürliche Mächte hätten aber immer zwei Seiten: Wer Schadenszauber übe, könne auch heilen. Die Betroffenen suchten daher Hilfe in religiösen Zentren wie an den Gräbern von muslimischen Heiligen. Ihre Erfahrungen im westlichen Indien hat die Ethnologin in ihren Dokumentarfilmen „Drugs and Prayers“ (Pillen und Gebete) und „Spirits of Envy“ (Geister des Neids) festgehalten. „Seit einiger Zeit gibt es an



Schreinpriester vollziehen das tägliche Abendritual: Reinigung durch Verbrennen von Weihrauch, „Spirits of Envy“, 2012.

diesem Heiligenschrein auch eine psychiatrische Beratungsstelle, in der indische Vertreter der kosmopolitischen Schulmedizin Medikamente verschreiben. Mich interessiert, wie unterschiedliche Vorstellungen von psychischen Krankheiten und ihrer Heilung aufeinandertreffen.“

Im Projekt „*Drugs and Prayers*“, das indische Psychiater mit Unterstützung der Regierung im Jahr 2000 ins Leben gerufen haben, bieten Psychiater regelmäßige Sprechstunden und eine ausschließlich medikamentöse Behandlung in der Nähe von Sufi-Heiligtümern an – Menschen aller Religionen suchen sie zum Zweck der Heilung auf. Sehr häufig seien es Schizophrenien, bipolare Störungen und Konversionsstörungen, die die Menschen zu muslimischen Schreinen führen, so Helene Basu.

„Die Psychiatrie hat größere Chancen, den Menschen zu helfen, wenn sie sich mit der Religion verbündet, statt sie als Aberglauben zu bekämpfen“, führt die Ethnologin aus. Die Ärzte, deren psychiatrische Beratungsstellen direkt an hinduistischen Tempeln und muslimischen Schreinen angesiedelt sind, widersprechen den traditionellen Deutungen der Krankheiten nicht und gewöhnen damit die Unterstützung der traditionellen Heiler. Insgesamt seien sie sehr erfolgreich.

Auch der Film „*Spirits of Envy*“ entstand bei Feldforschungen im westindischen Gujarat: im Sufi-Schrein von Mira Datar, in psychiatrischen Anstalten und religiösen Institutionen. Dort beobachtete Helene Basu Heilmetho-

den von Psychiatern und religiösen Heilern und fragte sie, was sie über die jeweils anderen Behandlungsweisen denken.

Als Ethnologin bewertet Helene Basu nicht, was sie sieht, sondern sie beschreibt es und versucht, andere Weltbilder zu verstehen. „Ich entscheide auch nicht, ob die Hilfesuchenden besessen oder psychisch krank sind. Es gibt verschiedene Vorstellungen von der Welt“, so die Professorin, „und es geht nicht darum, zu beurteilen, ob sie von unserem Standpunkt aus richtig oder falsch sind, sondern welche Bedeutung sie für jene haben, die damit ihr Leben leben. Auch unsere westlichen medizinischen Begriffe sind kulturell und historisch geprägt.“

Die Berücksichtigung der Kultur bei einer medizinischen Behandlung wird auch in Deutschland immer wichtiger, wie die Ethnologin betont. „Einwanderer bringen ihre eigenen Vorstellungen von Krankheit und Heilung mit, wenn sie hier von einem deutschen Arzt behandelt werden.“ Helene Basu bietet deshalb seit vielen Jahren mit einem Psychiater aus Benin Seminare zur transkulturellen Psychiatrie an. Unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern sind Ethnologen, Mediziner, Psychologen und Erziehungswissenschaftler.



Helene Basu ist Professorin für Ethnologie an der WWU und Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, hbasu_01@uni-muenster.de

GESCHICHTE DES ISLAMIS

Lustvolle Ambiguität

Der Blick des Westens auf den Islam ist seit Jahrhunderten von Klischees dominiert, sagt der Arabist und Leibniz-Preisträger THOMAS BAUER. Das romantische Tausendundeine-Nacht-Islambild vergangener Jahrzehnte sei heute dem düsteren Bild eines Islams gewichen, der seit seiner Entstehung intolerant und grausam gewesen sei. Bauer erzählt dagegen „Eine andere Geschichte des Islams“, wie der Untertitel seines viel beachteten Werks „Die Kultur der Ambiguität“ verrät. Das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Studien: Der Islam war über Jahrhunderte viel toleranter gegenüber unterschiedlichen Werten und Wahrheitsansprüchen, als der Westen meint.



Eigentlich verboten: Alkohol und Personendarstellungen in der islamischen Kunst, Wiener Makamen des Hariri, Kairo, 1334.

„Zerrbild“ eines politisch und religiös dogmatischen, intoleranten und pruden Islams widerlegen, das der Westen seit dem Zerfall des Ostblocks „als Ersatzfeind“ aufgebaut habe.

Die Geschichte des modernen Islamismus beginnt dem Wissenschaftler zufolge erst im 19. Jahrhundert. „Der Kolonialismus übte damals im Nahen Osten den Druck aus, sich über eindeutige Normen zu definieren, wie es der Westen tat.“ Wenn der Islamismus heute einen engstirnigen Wahrheitsanspruch vertrete, zeige er damit eine vom Westen erlernte Geisteshaltung. „Es handelt sich nur scheinbar um einen Rückbezug auf ‚traditionelle islamische Werte‘.“ So halte man heute Vorstellungen für islamisch, die in Wahrheit Versatzstücke der viktorianischen Moral seien.

Der Autor beleuchtet 1.000 Jahre arabisch-islamischer Kulturgeschichte und findet ein hohes Maß an „Ambiguitätstoleranz“. In zahlreichen historischen Quellen zeigt er diese Fähigkeit der islamischen Gesellschaften auf, einander widerstreitende Normen nebeneinander stehen zu lassen – ob in der Koranauslegung, Sexualmoral, Dichtung, im Recht oder in Politikdebatten. Er will das

Falsch ist es laut Bauer, von einer „Re-Islamisierung“ im 20. Jahrhundert zu sprechen. „Beim Islamismus handelt es sich vielmehr um die Neuschaffung eines intoleranten, ideologischen Islams, der den totalitären Strukturen früherer westlicher Ideologien folgt, die unduldsam gegenüber einer Vielfalt an Anschauungen waren.“ Im Westen habe sich das nach 1968 verändert. „An der islamischen Welt

aber ging dieser Aufbruch vorüber. Letztlich fehlt dem Islam nicht die Aufklärung, wie Europa sie im 18. Jahrhundert erlebte, sondern die 1968er-Revolute.“

Mit seinem Werk, das ins Arabische übersetzt wurde, will Bauer nicht zuletzt Muslimen eine neue Sicht auf die Geschichte ihrer Kultur und Religion ermöglichen: „Das Interesse an einem anderen Bild des Islams wächst heute weltweit, ob in der arabischen Welt oder unter Muslimen in Europa. Daher erscheint es an der Zeit, gerade mit Blick auf die jüngere Generation, dass wissenschaftlich fundierte Darstellungen der jahrhundertealten islamischen Kultur auch dort zugänglich sind.“

Die Kultur der Ambiguität in Beispielen

Religion und Politik: Kein anderes Vorurteil hat nach Bauers Auffassung eine so verheerende Wirkung gehabt wie die Vorstellung, der Islam kenne keine Trennung von Staat und Religion. In Wahrheit habe es im Islam „zu jeder Zeit religionsfreie Zonen“ gegeben. Muslime hätten stets zwischen weltlichen und religiösen Dingen zu unterscheiden gewusst.

Der Wissenschaftler spricht sich gegen eine heute verbreitete „Islamisierung des Islams“ aus: Niemand solle dem Islam mehr Religiosität unterstellen als anderen Kulturen. Der oft zitierte Slogan, wonach Islam „Din wa-Daula“, also „Religion und Staat“ sei, kam laut Thomas Bauer erst im 19. Jahrhundert auf, als islamische Länder eine Ideologie suchten, die den starken westlichen Ideologien jener Zeit etwas entgegensetzen konnte. „Überhaupt entspringt der politisierte Islam der Gegenwart einer Geisteshaltung, die sich keineswegs aus traditionellen islamischen Schriften herleiten lässt. Vielmehr haben bei seiner Ausprägung westliche Vorbilder Pate gestanden.“

Sexualität: Der Islam wird nach Beobachtung des Arabisten heute im Westen oft als „mittelalterlich“ und prüde bezeichnet; er brauche eine sexuelle Revolution nach westlichem Vorbild, heiße es. Doch die Historie zeigt Thomas Bauer zufolge ein anderes Bild: „Schon im 9. Jahrhundert verfassten arabische Mediziner Sexualratgeber. Sie setzten damit eine antike Tradition fort, die erst durch das Aufkommen des Christentums unterbrochen worden war. Über viele Jahrhunderte entstanden arabische sexualhygienische Leitfäden, die sachlich und ohne moralische Bevormundung von Liebe und Sex handelten.“ Zwischen 800 und 1800 seien auch unzählige homoerotische Gedichte als anerkannter Teil der Hochliteratur entstanden. Diese Entwicklung endete erst, als man im 19. Jahrhundert auf die Texte aufmerksam wurde und „sie als Pornografie abwertete“.

Koranauslegung: Der Koran enthält zahllose mehrdeutige Textstellen. Während islamische Gelehrte früherer Jahrhunderte die Varianten als Bereicherung empfanden,

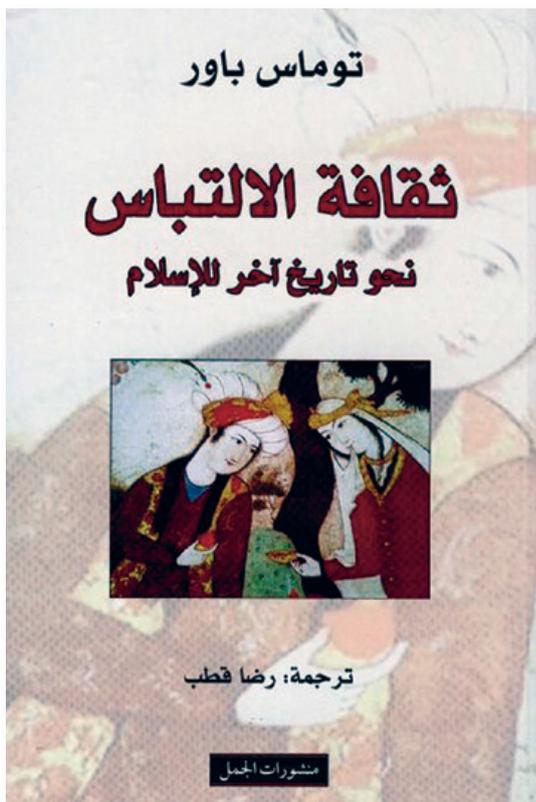
Was ist ... Ambiguitätstoleranz?

Von Thomas Bauer | Der aus der Psychologie stammende Begriff der Ambiguitätstoleranz bezeichnet das Vermögen eines Menschen, Mehrdeutigkeit auszuhalten, also einander widerstreitende Werte und Wahrheiten nebeneinander stehen zu lassen, ohne auf die Geltung der eigenen Überzeugung zu pochen. Das Konzept der Ambiguitätstoleranz lässt sich auf die Kultur- und Mentalitätsgeschichte übertragen: Alle Kulturen müssen mit Ambiguität leben. Sie unterscheiden sich jedoch stark darin, wie sie mit der Mehrdeutigkeit umgehen. Manche Kulturen vermeiden oder bekämpfen Ambiguität. Andere weisen einen hohen Grad an Ambiguitätstoleranz auf.

Wer dem Konzept der kulturellen Ambiguität in der Mentalitätsgeschichte folgt, kann den eurozentrischen Blickwinkel verlassen und Denken, Fühlen und Handeln der Menschen, um die es geht, in den Mittelpunkt des Interesses stellen. So gelangt man zu einer alternativen, nicht ziel- und zweckgerichteten Geschichtserzählung. Quellen, aus denen sich die Ambiguität einer Gesellschaft herauslesen lässt, sind Rechtstexte, Gedichte, Gemälde oder Münzen.



Vorne pagan – hinten islamisch: Im Jahr 1223 lässt der islamische Herrscher von Mardin ambige Münzen prägen, die auf der Vorderseite eine Büste nach dem Vorbild paganer römischer Kaiser zeigen und auf der Rückseite den abbasidischen Kalifen und „Befehlshaber der Gläubigen“ an-Nasir nennen.



Arabische Übersetzung des Buches „Kultur der Ambiguität“, 2017.

ist sie Muslimen heute oft ein Ärgernis, wie Bauer beklagt. „Ob reformorientiert oder fundamentalistisch: Sie glauben stets, die wahre Bedeutung einer Koranstelle zu kennen.“ Der moderne Philologe gehe meist davon aus, dass von zwei Textinterpretationen eine falsch sein müsse; der muslimische Textexeget vergangener Zeiten hingegen habe die Mehrdeutigkeit mancher Textstellen für gottgewollt gehalten, „eine göttliche List, die die Menschen zu ständiger neuer Beschäftigung mit dem Text reizt“. Daher rühre auch die traditionelle Skepsis der Muslime gegenüber Koran-Übersetzungen.

Das Bild des Gelehrten: Meinungsverschiedenheiten zwischen Gelehrten galten in der klassischen Zeit des Islams als „Gnade für die Gemeinde“, wie Thomas Bauer erläutert. „Heute gelten sie vielen dagegen als auszumerzendes Übel.“ In früheren Jahrhunderten habe das Ideal eines frommen, gottergebenen Gelehrten gleichberechtigt neben dem Ideal eines eleganten, geistreichen Intellektuellen gestanden. Die säkulare Literatur solcher Denker stoße bei ihren modernen Erben jedoch auf großes Unverständnis.

Recht: Das islamische Recht ist nach Aussage des Autors nicht so starr und dogmatisch wie heute oft dargestellt. „Vielmehr kennt es eine Vielzahl an Normen, die mehr als 1.300 Jahre lang im Alltag von Muslimen erfreulich flexibel angewendet wurde.“ Den Wahrheitsanspruch stellten Rechtsgelehrte oft hintan. Unsicherheit und Widersprüchlichkeit hätten sie nicht ausgemerzt, sondern in Form einer Wahrscheinlichkeitstheorie gezähmt. Durch die Herausforderungen des zunehmend dominierenden Westens begannen Muslime jedoch, ihr Recht zu ideologisieren und politisieren. „Fundamentalisten und prowestliche Reformmuslime behaupten heute gleichermaßen, das islamische Recht sei eindeutig auszulegen.“

Dichtung und Rhetorik: Arabische Dichter kultivierten über Jahrhunderte raffinierte Formen mehrdeutiger Ausdrucksweisen. Arabische Sprachwissenschaftler und Rhetoriker sammelten mehrdeutige Wörter und analysierten Stilmittel der Ambiguität. „So entstanden Hunderte von Werken der Rhetorik. Dichter, Gelehrte, Händler, Handwerker und Volksdichter verfassten Zigtausende von Gedichten und Prosatexten, in denen sich alle erdenklichen Arten von Ambiguität lustvoll austoben durften“, erläutert der Arabist. Das sei wie ein „Ambiguitätstraining“ gewesen, damit die Menschen auch in anderen Lebensbereichen Mehrdeutigkeit akzeptieren konnten. Heute sehen viele Muslime und Fachvertreter der Orientalistik diese Vielfalt hingegen „als sicheres Zeichen für den Niedergang des Islams“.

Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

Das Buch erschien im Jahr 2017 im Al-Kamel Verlag mit Sitz in Köln, Beirut und Bagdad auf Arabisch. Eine slowenische Übersetzung liegt seit 2014 im Verlag „Založba Krtina“ in Ljubljana vor. Für 2018 ist eine englischsprachige Ausgabe im Verlag „Columbia University Press“ in New York in Planung.



Thomas Bauer ist Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an der WWU. Der Leibniz-Preisträger ist Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, arabist@uni-muenster.de

CHRISTENTUM IM MITTELALTER

Bewegte Debatten

Männer und Frauen in unterschiedlicher Ordenstracht, Papst und Bischöfe in prächtigen Gewändern, kniende Mitglieder der Laienbruderschaften: Sie diskutieren, beten, einer hockt in die Lektüre vertieft am Boden. So vielschichtig stellt im 14. Jahrhundert der florentinische Maler Andrea di Buonaiuto (1346–1379) den Klerus der mittelalterlichen Kirche dar. Die Mittelalter-Historikerin SITA STECKEL sieht in diesem Ausschnitt eines Freskos in Florenz ein zentrales Thema ihrer Forschung dargestellt: die Vielstimmigkeit und Vielfältigkeit der mittelalterlichen Kirche.

Die historischen Quellen, die die Forscherin über Häresie und den rechten Glauben befragt, bestätigen nicht das Bild vom „dunklen Mittelalter“ und einer allmächtigen monolithischen Kirche, die viele Menschen heute für typisch mittelalterlich halten – ein Klischee, das Mediävisten so hartnäckig verfolgt wie kein anderes. „Viele Menschen der Moderne haben beim Gedanken an das Mittelalter nur die gewaltsame Unterdrückung jeder Glaubensabweichung durch Inquisition und Ketzerverbrennung vor Augen“, so Steckel.

„Das stereotype Bild des bösen fanatischen Großinquisitors ist zum Beispiel Teil der Popkultur geworden, die sich in Umberto Ecos ‚Der Name der Rose‘ genauso äußert wie im Sketch der britischen Komikertruppe Monty Python.“ Auch wenn es selbstverständlich solche Figuren gab: „Viele dieser Feindbilder stammen

aus der Zeit der Reformation und des Konfessionellen Zeitalters und dürfen heute nicht unkritisch übernommen werden.“ Wer die damaligen Auseinandersetzungen um abweichende Glaubensauffassungen unter die Lupe nimmt, finde die Vorstellung von einer religiösen Einheitswelt des Mittelalters vielfach widerlegt.

„Die Quellen spiegeln bewegte Debatten über die Frage wider, was die richtige politische und religiöse Ordnung der Gesellschaft sei. In Traktaten, Predigten und sogar in volkssprachlicher Unterhaltungsliteratur lassen sich kontroverse Diskussionen nachlesen, darin durchaus auch kritische Beiträge über Kirchenoberen“, erläutert die Historikerin. „An den Debatten beteiligten sich nicht nur Päpste, Bischöfe und Theologen, sondern auch Stadtbürger, darunter einfache Leute sowie, was heute manche überraschen mag, immer wieder Frauen.“ Man diskutierte ge-

nauso über das angebliche Profitstreben der Juden wie über den Reichtum der Kirche. Kontrovers war auch, welcher Weg eher zum Heil führe: das aufwändige religiöse Leben der Mönche oder die einfache Frömmigkeit der Laien. Religiöse Abweichler wie die häretischen Katharer wurden von ihren Nachbarn kritisiert, aber auch gegen allzu harte Verfolgung in Schutz genommen. „Debatten über das richtige Maß an Religion und über deren Verhältnis zu Recht oder Wirtschaft waren also keine Randerscheinung, sondern allgegenwärtig, um Richtig und Falsch im Glauben abzugrenzen.“



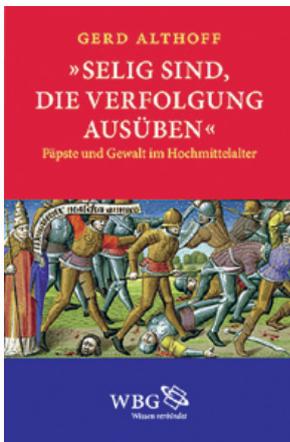
Sita Steckel ist Juniorprofessorin für Mittelalterliche Geschichte an der WWU und designierte Hauptantragstellerin des Exzellenzclusters, sita.steckel@uni-muenster.de

Das Fresko von Andrea di Buonaiuto in der Kirche Santa Maria Novella in Florenz zeigt die Vielschichtigkeit des mittelalterlichen Klerus, um 1365 (Detail).



PÄPSTE UND GEWALT

„Selig die Verfolger“



Wer meint, dass alle Päpste der Kirchengeschichte friedliebend gewesen seien, weil das Christentum stets die Nächsten- und Feindesliebe predigte, erliegt einem Klischee: Historiker Gerd Althoff deckt in Studien zum Reformpapsttum des 11. bis 13. Jahrhunderts auf, dass Päpste in Streitschriften, Briefen und Traktaten aufwändige Theorien zur

Rechtfertigung von Gewalt entwickeln ließen. „Die Kirche hatte Phasen, in denen sie Gewaltanwendung im Namen Gottes guthieß“, so der Historiker. „Zwar rief die Theorie unter Zeitgenossen Kritik hervor, doch durchsetzen konnte sich diese Sicht nicht.“

Ihre theologischen Argumente fanden die Geistlichen im Alten Testament und bei Augustinus (354–430), der es erlaubt hatte, Häresie mit Gewalt zu bekämpfen. „Das Reformpapsttum ignorierte Bibelstellen zur Nächsten- und Feindesliebe, obwohl diese auch im Mittelalter vielen als markante Botschaften des Christentums galten“, erläutert Althoff. Die Forschung habe den Blick lange auf die

Kreuzzüge und Ketzerkriege verengt und übersehen, dass diese erst durch Gewalttheorien ermöglicht wurden.

Auslöser für die Theorien war die Politik Kaiser Heinrichs III. (1039–1056), der die Kirche durch Ein- und Absetzung von Päpsten dominierte. „Die Fremdbestimmung führte zu geistigen Anstrengungen, die päpstlichen Rechte neu aus heiligen Schriften abzuleiten.“ Bald forderte das Papsttum die Oberherrschaft über Kirche und Welt. „Man entdeckte, dass die Päpste Gehorsam von allen Gläubigen fordern könnten – und dass Ungehorsam gegen päpstliche Gebote Häresie sei, gegen die mit Gewalt vorzugehen sei.“ Dabei ging Bischof Bonizo von Sutri im 11. Jahrhundert so weit, die Bergpredigt in ihr Gegenteil zu verkehren. Gerd Althoff: „Bonizo schrieb, es seien auch die ‚selig zu preisen, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung ausüben‘ – nicht nur die, die verfolgt würden.“

Gerd Althoff: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013.



Gerd Althoff ist emeritierter Professor für Mittelalterliche Geschichte an der WWU, Projektleiter am Exzellenzcluster und war von 2007 bis 2011 Sprecher des Verbundes, althoff@uni-muenster.de

RELIGION UND POLITIK IN DEN USA

Ein Fest der Zivilreligion

Gottesdienst und Eid, Parade und Feuerwerk – in den USA sind die Amtseinführungen neuer Präsidenten ein mediales Großereignis. Ausländische Beobachter mögen darin ein Klischee über die USA bestätigt sehen: viel Show, wenig Aussage. Die Nordamerika-Historikerin Heike Bungert widerlegt dies mit ihren Untersuchungen zu Inaugurationsfeiern seit George Washingtons Amtsantritt im Jahr 1789. Sie deutet die Zeremonien als Ritual, das für die Identität der US-amerikanischen Gesellschaft konstitutiv ist: „Inaugurationen sind ein Übergangsritual, das die friedliche Machtübertragung darstellt“, so die Historikerin. „Sie sollen zur Einheit des Landes beitragen, die Gegner des vorangegangenen Wahlkampfes versöhnen und eine kollektive nationale Identität schaffen.“

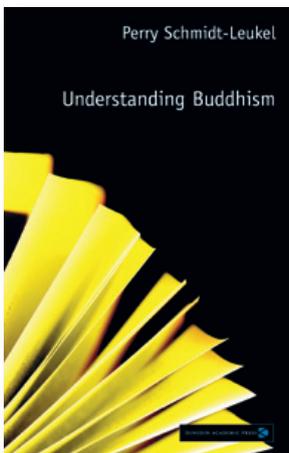
Religion und Politik vermischen sich dabei stark: „Die Antrittsreden sind die heiligen Texte der US-amerikanischen Zivilreligion, und der Präsident ist ihr Hohepriester.“ Fast alle Präsidenten einschließlich Barack Obama und Donald Trump leisteten den Amtseid auf die Bibel und beriefen sich in ihren Antrittsreden auf Amerika als das von Gott auserwählte Land. Darin liegt aber auch eine Verpflichtung, so Bungert: „Die *Civil religion* sieht vor, dass sich die Amerikaner immer wieder ihrer Auserwähltheit als würdig zu erweisen haben.“



Heike Bungert ist Professorin für Nordamerikanische Geschichte an der WWU und Projektleiterin am Exzellenzcluster, heike.bungert@uni-muenster.de

BUDDHISMUS

„Keine Pop-Religion“



Im Westen wird der Buddhismus dem Religionswissenschaftler und Theologen Perry Schmidt-Leukel zufolge zu oft durch eine „rosarote Brille“ gesehen. „Während er früher und teils heute noch eher negativ als pessimistisch und nihilistisch wahrgenommen wurde, finden sich inzwischen zahlreiche romantisierende Klischees: friedfertig und tolerant, leicht zu praktizieren, eine Spiritualität, frei von Dogmen und Geboten, ohne Himmel und Hölle.“ Oft gilt der Buddhismus im Westen nicht einmal als Religion, sondern „als Weisheits-Psychologie, Lifestyle oder modische Weltanschauung, besonders geeignet für den etwas erschlafenen, aber wohlhabenden

postmodernen Intellektuellen.“ Darin zeigt sich nach Einschätzung des Forschers eher ein Unbehagen am Christentum als eine Wahrnehmung der Realität des asiatischen Buddhismus in seiner Geschichte und Gegenwart.

In seinem auf Englisch und Deutsch erschienenen Band „Buddhismus verstehen“ führt der Religionswissenschaftler in zweieinhalbtausend Jahre Geschichte und Ideenwelt des Buddhismus ein. Dabei vermittelt er dem Leser nicht nur ein Verständnis für die buddhistische Innenperspektive. Anhand einer Vielzahl buddhistischer Quellen widerlegt er zudem mehrere ältere und neuere Klischees, einschließlich der Auffassung, der Buddhismus kenne keine Transzendenz. In den Kapiteln über buddhistische Politik und Moderne zeigt er, dass wichtige buddhistische Strömungen westlichen Prinzipien wie Liberalismus, Individualismus, Menschenrechten und Demokratie kritisch bis ablehnend gegenüberstehen. Vom romantisierenden Image im Westen weiche auch ab, dass Frauen im Buddhismus lange Zeit ähnlich benachteiligt worden seien wie in anderen Weltreligionen. „Auch stellt der Buddhismus in seinen Grundsätzen den Menschen über die Natur und ist keineswegs immer ‚naturfreundlich‘, wie es moderne ‚Öko-Buddhisten‘ behaupten. Überhaupt ist die Vielfalt an Strömungen und regionalen Ausprägungen der Weltreligion Buddhismus im Westen weithin unbekannt.“

Perry Schmidt-Leukel: Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion. Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Georg Türistig. Vom Verfasser bearbeitete, erweiterte und autorisierte Ausgabe, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017.

Das englische Original erschien 2006 unter dem Titel „Understanding Buddhism“ im schottischen Verlag „Dunedin Academic Press“.



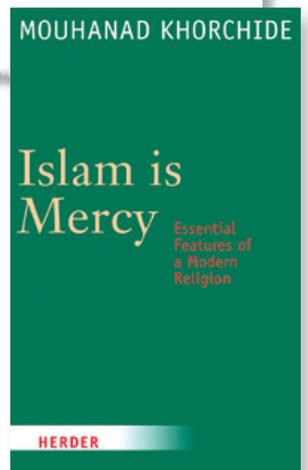
Perry Schmidt-Leukel ist Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, perrysl@uni-muenster.de



Zitiert aus ...

„Islam ist Barmherzigkeit“ von
Mouhanad Khorchide

Der Koran unterstreicht mit den Worten „Wir [Gott] haben dich [Mohammed] lediglich als Barmherzigkeit für alle Welten entsandt“ die Barmherzigkeit als Hauptanliegen und Hauptaspekt der Botschaft des Propheten. Von vielen Muslimen wird diese Botschaft als Ermahnung verstanden, sich an die Gesetze Gottes zu halten. Wenn ich an meinen Religionsunterricht in Saudi-Arabien zurückdenke, erinnere ich mich nicht, dass uns Schülern ein einziges Mal von der Liebe und der Barmherzigkeit Gottes erzählt worden wäre. Wenn über Gott gesprochen wurde, dann nur darüber, wie man ihn verherrlichen soll, über seinen Zorn, über seine Strafen, seine Hölle, in die er alle, die ihm gegenüber ungehorsam sind, schicken würde. Man kann sich vorstellen, welches Gottesbild in den Köpfen von jungen Menschen so entsteht und welche Konsequenzen dieses Bild für den Lebensentwurf von Menschen hat. (Seite 39 f.)



PROTESTANTISMUS

Politisierende Pastoren

VON ARNULF VON SCHELIHA | Pastoren an der Spitze politischer Demonstrationen. Bärtige Geistliche in wehenden Talaren vor dem Atomkraftwerk Brokdorf. Bischöfe, die in der Weihnachtspredigt soziale Gerechtigkeit anmahnen: Die evangelische Pastorenschaft gilt als politisch linkslastig und Rot-Grün orientiert. Der Geist der 1968er-Bewegung scheint mit unverminderter Kraft bis heute zu wehen: Frauen sind in Pastorenämtern, das klassische Eheverständnis wurde verabschiedet. Doch in der historischen Langzeitperspektive relativiert sich dieses Klischee. Pastoren in der Politik gibt es nicht erst seit der 1968er-Bewegung und längst nicht alle waren politisch links.

Politisierende Pastoren hat es im Protestantismus immer gegeben. Nach der Reformation wurden die Pastoren quasi Staatsbeamte, die die Bevölkerung auf den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit einschwören sollten. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) rief 1813 das Volk in einer Predigt zum „heiligen Krieg“ gegen die napoleonische Besatzung auf, sparte dabei aber nicht mit Kritik am zögerlichen König Friedrich Wilhelm III. Zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs hielt der Hof- und Domprediger Bruno Doehring (1879–1961) auf den Stufen des Reichstagsgebäudes einen Gottesdienst und schloss vor großer Menschenmenge mit den Worten: „Wenn wir nicht – ich möchte fast sagen handgreiflich – die Nähe Gottes empfinden, der unsere Fahnen entrollt und unserem Kaiser das Schwert zum Kreuzzug, zum heiligen Krieg in die Hand drückt, dann müssten wir zittern und zagen. Nun aber geben wir die trutzig kühne Antwort, die deutsche von allen deutschen: Wir Deutsche fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt.“

Das politische Engagement von Pastoren reichte oft bis zum Amt des Abgeordneten, wie Untersuchungen am Exzellenzcluster über evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier zeigen. Bei den Wahlen zur Nationalversammlung, die 1848 in der Frankfurter Paulskirche tagte, erhielten 26 Pastoren ein Mandat. Im parteipolitischen Spektrum waren sie nicht überall vertreten: Die Sozialdemokratie galt als christentumsfeindlich, die Zentrumspartei war katholisch. So engagierten sich evangelische Pastoren zunächst in liberalen und konservativen Parteien. Der Hof- und Domprediger Adolf Stoecker (1835–1909) gründete die „Christlich-Soziale Arbeiterpartei“, die sich als konservative Konkurrenz zur Sozialdemokratie verstand. Pastor Friedrich Naumann (1860–1919) war eine der führenden Gestalten des politischen Liberalismus und maßgeblich an der Ausarbeitung des Grundrechtskatalogs der Weimarer Verfassung beteiligt.

In den ersten Weimarer Reichstag wurden 17 evangelische Theologen und Theologinnen, die es seit diesem Zeitpunkt gibt, gewählt. Der „Kirchenkampf“ zwischen den NS-nahen „Deutschen Christen“ und der „Bekennenden Kirche“ sowie der politische Widerstand um Pastor Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) trugen zu einer staatskritischen Haltung der evangelischen Kirchen bei. Das Spektrum erweiterte sich: Im ersten Deutschen Bundestag 1949 gehörten von sieben Pastoren vier der SPD-Fraktion an. Als die Grünen 1983 in den Bundestag einzogen, wurde Antje Vollmer (geb. 1943) die bekannteste Pastorin in der Politik, von 1994 bis 2005 gar Bundestagsvizepräsidentin.

Die Wiedervereinigung brachte einen Theologen-Schub, denn viele Pastorinnen und Pastoren in der DDR hatten sich in den Bürgerrechtsbewegungen engagiert. Im 1990 gewählten Bundestag saßen 19 Theologen, 13 in der Fraktion der SPD, vier in der der CDU/CSU und zwei bei den Grünen. Hier vollzieht sich tatsächlich ein Linksschwenk, allerdings gerät die klassische parteipolitische Farbenlehre in dieser Phase ohnehin durcheinander.

In der Langzeitperspektive bilden evangelische Theologinnen und Theologen das Spektrum der demokratischen Parteienvielfalt ab: Nicht weniger bekannt als die Grüne Antje Vollmer wurde der Pastor und Unions-Abgeordnete Peter Hintze (1950–2016). Und im 2017 gewählten Bundestag sind sieben Theologinnen und Theologen fast jeder Couleur vertreten: zwei in der SPD, eine bei den Grünen, drei bei CDU/CSU und ein Liberaler. Dass die evangelische Christenheit in Deutschland politisch „Rot-Grün“ repräsentiert würde, ist ein Klischee, das sich durch die Forschung nicht belegen lässt.



Arnulf von Scheliha ist Professor für Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der WWU und designerter Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, scheliha@uni-muenster.de

Fern und doch so nah

„Religionen haben die Wahrheit für sich gepachtet und werden einander immer bekämpfen“ – so sehen es viele Menschen, ob gläubig oder nicht. Der Theologe und Religionswissenschaftler PERRY SCHMIDT-LEUKEL erforscht am Exzellenzcluster, was die Weltreligionen voneinander halten und wie sie sich die Vielfalt der Religionen erklären. „Darin liegt viel Konfliktpotential“, sagt Schmidt-Leukel, „denn oft empfinden sich Religionen wechselseitig als Bedrohung.“ Doch Religionen könnten einander auch wertschätzen und theologisch von den Einsichten der anderen lernen: „Das ist das Ziel interreligiöser Theologie.“

Herkömmliche Theologien geben nach Einschätzung des Forschers nicht ausreichend Antwort auf die wachsende Herausforderung religiöser Vielfalt und Konflikte. In seinen eigenen Forschungen zur interreligiösen Theologie hat Schmidt-Leukel eine „fraktale Interpretation“ entwickelt. Danach finden sich die Unterschiede zwischen den Religionen häufig in ähnlicher Form auch innerhalb der großen Religionen wieder. „Religionen sind weder alle gleich, noch völlig voneinander verschieden. Vielmehr gleichen sie sich hinsichtlich ihrer internen Vielgestaltigkeit.“ Grundlegende Muster religiöser Vielfalt spiegeln sich nach Schmidt-Leukel letztlich sogar in den im einzelnen Menschen angelegten religiösen Möglichkeiten wider.

Diese Interpretation eröffnet neue Perspektiven, wie der Religionswissenschaftler an einem Beispiel zeigt: In den

Bekanntnissen zu Mohammed als „Propheten“, zu Jesus als dem inkarnierten „Sohn Gottes“ und zu Gautama als dem „Buddha“, dem „Erwachten“, finde sich eine solche „fraktale“ Struktur. Jede der drei Kategorien vereint in sich das „Erwachen“ zur letzten Wirklichkeit, die prophetische Verkündigung einer Botschaft und ihre „Verkörperung/ Inkarnation“ in Wort und Leben.

„Zwischen den Religionen bestehen somit starke innere Verbindungslinien, die bis in das Zentrum ihrer Glaubensvorstellungen reichen. Das ökumenische Gespräch innerhalb der Religionen und der Dialog zwischen den Religionen gehen ineinander über und können sich wechselseitig erhellen und bereichern.“ Schmidt-Leukel stellte seine neue Theorie zur Religionsvielfalt erstmals 2015 im Rahmen der schottischen Gifford Lectures vor. Er sprach in der renommierten Reihe als erster Deutscher seit 25 Jahren.

Religionen besitzen nach Schmidt-Leukel das Potential, sich als zwar verschiedene, aber gleichermaßen gültige und vielfach komplementäre Heilswege zu betrachten. Hierdurch verändere sich ein absolutistisches Selbstverständnis. „Das ist auch politisch wichtig, insofern religiöse Ansprüche auf Alleingültigkeit oder Überlegenheit häufig dem interreligiösen Konfliktpotential zugrunde liegen.“

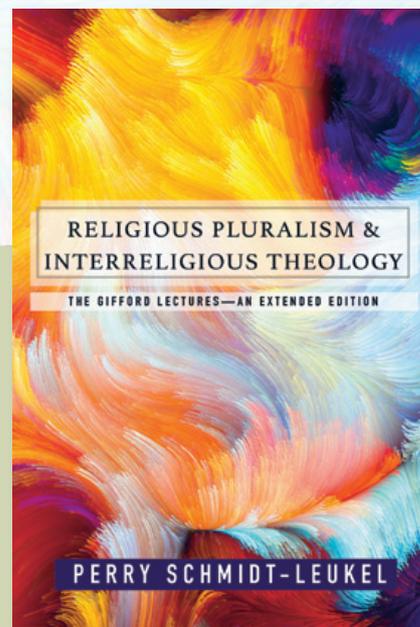


Perry Schmidt-Leukel ist Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der WWU und Hauptantragsteller des Exzellenzclusters, perrysl@uni-muenster.de

Die Gifford Lectures

Die vier schottischen Universitäten Edinburgh, Glasgow, St. Andrews und Aberdeen laden seit 1888 alle ein bis zwei Jahre zur Vorlesungsreihe der „Gifford Lectures“ ein. Nach dem Willen des Stifters, Adam Lord Gifford (1820–1887), dienen die Vorlesungen der Förderung einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, die der Frage nach der Vernünftigkeit und möglichen Wahrheit von Religion nachgeht. Die ersten Gifford Lectures hielt zwischen 1888 und 1892 der deutsche Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller in Glasgow. Es folgten zahlreiche angesehene Forscherinnen und Forscher aus der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte und den Naturwissenschaften. Die Einladung zu den Gifford-Lectures gilt als eine der höchsten internationalen Auszeichnungen in diesem Feld. Vor Perry Schmidt-Leukel hielten zuletzt aus Deutschland der evangelische Theologe Jürgen Moltmann 1984/85 und die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel 1991/92 die Gifford Lectures.

Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2017. Die englischsprachige Publikation wird auch in Deutsch und Chinesisch erscheinen.



Kontakt

Zentrum für Wissenschaftskommunikation
des Exzellenzclusters „Religion und Politik“
Westfälische Wilhelms-Universität Münster (WWU)
Johannisstraße 1, 48143 Münster
Tel.: +49 251 83-23376
Fax: +49 251 83-23246
religionundpolitik@uni-muenster.de
www.religion-und-politik.de



Impressum

Herausgeber: Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU)

Verantwortlich: Prof. Dr. Detlef Pollack, Sprecher des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU)

Redaktion und Gestaltung: Zentrum für Wissenschaftskommunikation des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU), Viola van Melis (Leitung), Simon Camp, Dr. Anja Schäfers, Martin Zaune (Texte, Bildauswahl), Verena Ilger (Grafik), Jana Busch (Sekretariat); goldmarie design, Münster (Layout-Details); Lars Scharrenbroich (Lithografie)

Druck: Bitter & Loose GmbH, Greven

Münster, im März 2018

Download des deutschsprachigen Magazins:

www.religion-und-politik.de/magazin

Download des englischsprachigen Magazins:

www.religion-und-politik.de/en/magazin

Abbildungsverzeichnis

Seiten 6 ff., 26 (Ausschnitt Titel), 46 (Ausschnitt Titel), 62, 72 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Wilfried Gerharz
Seite 9: Springer-Verlag, Porträt: Westfälische Wilhelms-Universität Münster (WWU)/Peter Wattendorf
Seite 11: Die Triumphstele des Pi(ankh)y befindet sich heute im Ägyptischen Museum Kairo, Inv.-Nr. JE 48862, 47086-9. Foto und Zeichnung (Ausschnitt Titel) mit freundlicher Genehmigung von Nicolas Grimal
Seite 12 (Ausschnitt Titel): Bryan Whitney, mit freundlicher Genehmigung von Tim Kendall, Porträt: privat
Seiten 13 ff. (Ausschnitt Titel, S. 2, 4, 87): Forschungsstelle Asia Minor, Porträt: Julia Cawley
Seite 16: oben: Zentrum für Wissenschaftskommunikation des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ (Wiko), unten: Julia Holtkötter
Seite 17 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Nach Albert Tanner: Das Schiffchen fliegt, die Maschine rauscht. Zürich: Unionsverlag 1985/Wikimedia Commons
Seite 18 (Ausschnitt Titel): British Library, London, C.106.k.16, Porträt: Thomas Kundy
Seite 19 (Ausschnitt Titel): Mr. Granger/Wikimedia Commons, Porträt: privat
Seite 20 (Ausschnitt S. 2, 87): Universitätsbibliothek Leiden, Codex Perizoni F 17, fol. 15v
Seite 21: Julia Holtkötter
Seite 22 (Ausschnitt Titel, S. 2, 4, 87): Habib M'henni/Wikimedia Commons
Seite 24: oben: WWU/Peter Grever, Mitte: privat, unten: Andreas Kühlken
Seite 25 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Verlag M. D. Gunasena, Porträt: Wiko
Seite 28 (Ausschnitt Titel, S. 2, 4, 87): Irish Defence Forces: LÉ Eithne (P31), Operation Triton, 15. Juni 2015/Wikipedia Commons
Seite 29: Wiko
Seite 30: oben: Natalia Frumkina, Mitte (Ausschnitt Titel): Julia Koch, unten: Wiko
Seite 31: oben (Ausschnitt Titel, S. 4): Wiko, unten: privat
Seite 32: Bayerische Staatsbibliothek München, Rar. 287, fol. 6v
Seite 35: oben: Richard Rilinger, unten links: Wiko, unten rechts (Ausschnitt Titel, S. 4): The British Museum, London, 2007,3005,35. © Trustees of the British Museum
Seite 36: Wiko
Seite 37: Bibliothèque nationale de France, Manuscripts, Arabe 5847, fol. 58v, Porträt: privat
Seite 38: Universitätsbibliothek Leipzig, Vollers 1102-I, fol. 64r
Seite 39: Nationalmuseum von Bosnien und Herzegowina, Sarajewo. Nach Eugen Werber, The Sarajevo Haggadah, Belgrad: Prosveta 1983
Seite 40: oben: The Israel Museum, Jerusalem, B46.04.0912, 180/057. Nach Moshe Spitzer (Hg.), The Bird's Head Haggadah of the Bezalel National Art Museum in Jerusalem, Jerusalem: Tarshish 1965, unten: Library of Congress, Washington, DC: African and Middle Eastern Division, Hebraic Section, MS heb. 1
Seite 41: Privatsammlung René Braginsky, Zürich: Prager Haggada, BCB_211, fols. 6v-7r, Porträt: Wiko
Seite 42: Österreichische Nationalbibliothek, Wien: Cod. 2554, fol. Iv

Seite 43: Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum, fol. 135r (links) fol. 143r (rechts), sec. XIII, Biblioteca Statale di Lucca, ms. 1942 (© Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo – Biblioteca Statale di Lucca)
Seite 44: Abb. CM3, in: Christel Meier, Die Quadratur des Kreises, in: Alexander Patschovsky (Hg.), Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore, Ostfildern: Thorbecke 2003, S. 23–53
Seite 45: Wiko
Seite 49 (Ausschnitt Titel, S. 2, 5, 87): Andreas Trogisch, Bob Hennig/bob-sairport, Porträt: Hilla Südhauß
Seite 50 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Los Angeles County Museum of Art (www.lacma.org), Porträt: Hanspeter Schiess
Seite 51 (Ausschnitt Titel, S. 5): Lothar Wolleh/Wikimedia Commons
Seite 52: oben: Wiko, Mitte: Diözese Linz, Appenzeller, unten: privat
Seite 53 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Lothar Wolleh/Wikimedia Commons, Porträt: Andreas Kühlken
Seite 54 (Ausschnitt Titel, S. 2, 5, 87): wikipedia/Vilallonga
Seite 56: Oxford University Press
Seite 57: Wiko
Seite 58: Berghahn Books
Seite 59: oben: Julia Holtkötter, unten: Wiko
Seite 60 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): Erlaubnis liegt vor
Seite 61: oben: Julia Holtkötter, Mitte: Wiko, unten: privat
Seite 64 (Ausschnitt Titel, S. 2, 5, 87): Fotos und Übersetzung: Thomas Bauer
Seite 65 (Ausschnitt Titel, S. 2, 87): The British Museum, London, 1867,1012,510 © Trustees of the British Museum, Porträt: Julia Holtkötter
Seite 66: © Österreichische Galerie Belvedere, Wien: 2540 (Detail), Porträt: Julia Holtkötter
Seite 67: links: Julia Holtkötter, rechts: Katrin Neumann
Seite 68: © Jewish Museum London, C 1996.2.3
Seite 69: WWU/Peter Grever
Seite 70: Suermondt-Ludwig-Museum, Aachen, Foto: Anne Gold, Aachen, Porträt: Wiko
Seite 71: Julia Holtkötter
Seite 74 (Ausschnitt S. 2, 87): Société astronomique de France, Paris, Fonds documentaire Camille Flammarion
Seiten 76 f. (Ausschnitt Titel, S. 2, 5, 87): Fotos aus dem Film „Spirits of Envy“, 2012, Porträts: Wiko
Seite 78: Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Cod. A. F. 9, fol. 42v
Seite 79 (Ausschnitt Titel): Thomas Bauer
Seite 80 (Ausschnitt Titel): Al-Kamel Verlag, Porträt: Julia Holtkötter
Seite 81: La Chiesa militante e trionfante, Prefettura di Firenze, Fondo Edifici di Culto, Ministero dell'Interno, Foto: Antonio Quattrone, Porträt: privat
Seite 82: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Porträts: Julia Holtkötter
Seite 83: Dunedin Academic Press, Herder Verlag, Porträt: Wiko
Seite 84: WWU/Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften
Seite 85: Orbis Books, Hintergrund (Ausschnitt Titel): Bildagentur Panther-Media/Andrew Ostrovsky, Porträt: Wiko
Seite 86: Stefan Klatt



www.religion-und-politik.de

